

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

CRISTOLOGÍA
FEMINISTA
CRÍTICA Jesús,
Hijo de Miriam,
Profeta de la Sabiduría

EDITORIAL
TROTTA

Cristología feminista crítica
Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Traducción de Nancy Bedford

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet

© Editorial Trotta, S.A., 2000
 Sagasta, 33. 28004 Madrid
 Teléfono: 91 593 90 40
 Fax: 91 593 91 11
 E-mail: trotta@infor.net.es
<http://www.trotta.es>

© Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1994
 Edición publicada mediante acuerdo con
 The Continuum Publishing Company, New York

© Nancy Bedford, 2000

Revisión de la traducción: Luis Arenas

Diseño
 Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-430-7
 Depósito legal: P-285/2000

Impresión
 Simancas Ediciones, S.A.

CONTENIDO

<i>Reconocimientos</i>	11
LA INVITACIÓN A LA SABIDURÍA	
El oratorio de Eufemia y la ekklesia de mujer*s	15
Y María fue a la región montañosa. Aspectos de la cristología feminista	57
LOS HIJOS DE LA SABIDURÍA	
El poder de nombra. Jesús, las mujeres y el anti-judaísmo cristiano	99
Proclamado por mujeres. La ejecución de Jesús y la teología de la cruz	141
EL PODER DE LA SABIDURÍA	
Profetas de Sofía buscando la divina sabiduría	185
A imagen y semejanza de ella. Mujeres de la Sabiduría	229
<i>Índice</i>	267

A Chris en su vigésimo primer cumpleaños

Bendita seas, hermana mía
Bendito tu camino sea...
Y ve, pues, suavemente, hermana mía
y que el coraje sea tu canción.
Tienes palabras que decir
a tu modo
Y estrellas para que iluminen tu noche
Y si llegas a cansarte
Y si la canción de tu corazón no tiene estribillo
Acuérdate de que estaremos esperando
Para volver a levantarte
Y te bendeciremos, hermana nuestra...

De *Blessing Song* (Canto de Bendición), de Marsie Silvestro

RECONOCIMIENTOS

Mientras le daba los últimos retoques a este manuscrito, Francis colocó sobre mi escritorio un artículo de la revista *Time* que comienza preguntando retóricamente: «¿Qué es el feminismo? ¿Es probable que arruine la vida de su hija?». Obviamente, mi respuesta a la segunda pregunta es que no creo que así sea. No obstante, cuesta mucha energía psicológica y espiritual escribir un libro teológico feminista en un momento en que la reacción antagónica ante las feministas está en pleno apogeo. Por consiguiente, estoy especialmente agradecida a todos los que me han apoyado firmemente en este esfuerzo.

Durante los últimos cinco años he trabajado intermitentemente sobre esta obra. La idea del libro surgió del interés suscitado por el capítulo sobre el movimiento de Jesús en *En memoria de ella*. Se ha nutrido de ponencias y discusiones de grupo en Estados Unidos, Suiza, Alemania, Inglaterra, Israel y Hong Kong. Específicamente, quiero expresar mi agradecimiento a la Facultad de Teología de la Universidad de Nottingham por haberme invitado a dictar las Conferencias Firth en el otoño de 1992. Puesto que el estatuto de las Conferencias Firth estipula que el conferenciante debe explorar «la relación existente entre algún aspecto de la fe cristiana y los problemas contemporáneos», elegí como tema de las ponencias «Re-visualizar a Cristo: Exploraciones feministas de la cristología bíblica». También estoy muy agradecida al profesor Martin Stöhr y a la vicaria Gabriele Zander por invitarme a ofrecer un seminario sobre cristología feminista en el Programa Studienjahr in Israel [Año Académico en Israel].

En la primavera de 1992 impartí un seminario sobre la teología del Nuevo Testamento, que atrajo estudiantes de una variedad de

trasfondos académicos e inserciones sociales. Les estoy muy agradecida a todos los integrantes del seminario —Peta Ruth Blaque, Karen Fraioli, Melanie Graffam-Minkus, Clare Hickmann, Jane Iwamura, Melanie Johnson De Baufre, Cathy Quelsey, David Kyuman Kim, Heather Kirk, Shelly Matthews, Lynn Miller, Ralph Moore, Laura S. Nasrallah, Solveig Nielsen-Goodin, Peter Paik, Yon Pak y Fairbairn Powers— por sus preguntas incisivas y sus estimulantes ideas. Su reacción crítica tuvo un valor inestimable.

Werner Mark Linz, de Continuum Publishing Company, no sólo me ofreció aliento sino que también le agregó al título las palabras «Jesús» y «crítica», mientras que mi editor, Frank Oveis, condujo el manuscrito a través de las diversas etapas de la producción. Les agradezco tanto su vivo interés en mi trabajo como su firme apoyo del mismo a través de los años.

La buena voluntad de Cheryl Froderman y Margaret Studier, que estuvieron dispuestas a utilizar un programa procesador de textos que no conocían, ha sido de gran beneficio para la forma final de este texto. Les estoy agradecida por su cuidadosa atención a las minucias de estilo y de forma así como por su experta labor. Asimismo, les estoy muy agradecida a otras tres personas que con paciencia han leído y corregido borradores de capítulos individuales: Cathy Quelsey, que se ofreció para leer dos capítulos cruciales, mi asistente Julie Miller, que corrigió varias versiones de todos los capítulos, y Chris Schüssler Fiorenza, que me ayudó en un momento en que yo estaba luchando desesperadamente por ajustarme a los plazos fijados. A las tres les doy las gracias de corazón.

Finalmente deseo dar las gracias a la comunidad de Notre Dame de Sion en Ain Karim, y especialmente a la hermana Donna Purdy, por su afable y enriquecedora hospitalidad. Como siempre, tengo una gran deuda con Francis Schüssler Fiorenza por haberlo hecho todo posible.

En el día de la fiesta de María Magdalena
22 de julio de 1994

I

LA INVITACIÓN DE LA SABIDURÍA

Capítulo 1

EL ORATORIO DE EUFEMIA Y LA EKKLĒSIA DE MUJER*^S [WO/MEN]¹

María se puso en camino en aquellos días y fue de prisa a la montaña, a una ciudad de Judá. Entró en la casa de Zacarías y saludó a Isabel (Lc 1,39-40).

La Sabiduría edificó su casa, labró sus siete columnas, inmoló sus víctimas, preparó su vino, e igualmente aderezó su mesa. Envío a sus criadas, y proclamó sobre los puntos más altos de la ciudad: «¿Quién es simple? Que entre aquí». A los insensatos les dice: «Venid, comed de mi pan, y bebed del vino que yo he preparado. Dejad la inmadurez, y viviréis, y caminad por la senda de la Sabiduría» (Pr 9,1-6).

Los dos epígrafes que introducen este capítulo marcan el espacio imaginativo y teórico en el que se mueven las reflexiones cristológicas.

1. Sobre el problemático uso del término *woman/women* [mujer/mujeres], véase Denise Riley, «Am I That Name?»: *Feminism and the Category of Woman in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988; Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990. Mi manera de escribir *wo/men* trata de subrayar no solamente el carácter incoherente y desequilibrado del término *woman* (y su plural *women*), sino también retener la expresión *women* como categoría política. Puesto que el término *woman/women* a menudo se lee como referido únicamente a las mujeres blancas, mi ortografía no ortodoxa quiere llamar la atención de los lectores sobre el hecho de que aquellas estructuras kyriarcales que determinan las vidas y el estatus de las mujeres también tienen un impacto sobre los hombres de las razas, las clases, los países y las religiones subordinados, aunque de manera diferente. Por ende, la ortografía *wo/men* trata de comunicar que, cada vez que hablo de *wo/men*, no solamente quiero incluir a todas las mujeres sino también a los varones oprimidos y marginalizados. Consiguientemente, *wo/men* debe entenderse como expresión inclusiva antes que como un término de género exclusivo universalizado. [En español no hemos encontrado una palabra que pueda retener estas múltiples y complejas connotaciones de los términos *wo/man* y *wo/men*. Para entender adecuadamente la intencionalidad de la nota anterior bastará con que el lector español repare en la raíz masculina del sufijo que la palabra inglesa *woman* y su

cas de este libro. Al denominar a Jesús como el hijo de Miriam y el profeta de la Divina Sofía intento crear un espacio teórico feminista definido desde las «mujeres», que permita desalojar a los discursos cristológicos de su marco de referencia masculino-mayoritario¹. La creación hermenéutico-retórica de tal espacio tiene el propósito de descentrar los discursos hegemónicos masculino-mayoritarios y re-enmarcarlos en función de una teología de la liberación feminista crítica. Las investigaciones de este libro persiguen dejar al descubierto los marcos ocultos de sentido que determinan los discursos cristológicos, ya sean masculino-mayoritarios o feministas. Lo que afirma Edward Said acerca de la tarea del intelectual en relación a los derechos humanos se aplica igualmente a las investigaciones cristológicas feministas:

Que el intelectual esté «a favor de los derechos humanos» significa, en efecto, que esté dispuesto a arriesgar una interpretación de esos derechos en el mismo lugar y con el mismo lenguaje utilizado por el poder dominante, a disputarle su jerarquía y sus métodos, a dilucidar lo que ha ocultado, a pronunciar lo que ha silenciado o tornado impronunciable².

El marco de sentido «oculto» que generalmente rige los discursos cristológicos tanto masculino-mayoritarios como apologético-feministas, es el del sistema kyriarcal moderno de sexo/género (ver la definición de «kyriarcal» en las páginas 61 ss.). Este marco de sentido teórico y teológico entiende a Jesús ante todo como el Hijo varón Divino, a quien D**s³, el Padre, envió a redimirnos de nuestros

plural *women* incorporan en inglés (*man, men* = «hombre, hombres»). En ausencia de un término español que traslade adecuadamente las dos intenciones que la autora manifiesta en la nota —la intención de denunciar «la incoherencia y el desequilibrio» de una denominación de lo femenino que depende de, y se ve supeditada a, lo masculino (*wo/man*), y la de aprovechar esa incoherencia para redefinir semánticamente el término con una clara intencionalidad política (las *wo/men* como el conjunto de todas/os las/los marginadas/os)— hemos preferido «recordar» al lector esas intenciones vertiendo por mujer* y mujer*s los respectivos *wo/man* y *wo/men* del original inglés. N. de la T.]

¹ *Malestream*: Juego de palabras entre *mainstream* [corriente principal o mayoritaria] y *male* [masculino] [N. de la T.].

² Edward W. Said, «Nationalism, Human Rights, and Interpretation», en B. Johnson (ed.), *Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures 1992*, Basic Books, New York, 1993, p. 198.

³ Para poder indicar lo inadecuado que es nuestro lenguaje acerca de D**s [G*d], había adoptado la ortografía judía ortodoxa «D-s» [G-d] en mis libros *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, New York, 1993, y *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996. Sin embargo, las feministas judías han señalado que tal ortografía les es ofensiva a muchas de ellas porque sugiere un marco de referencia teológico muy conservador o incluso reaccionario. Consecuentemente, en este libro he vuelto a cambiar mi forma de escribir la palabra. Aunque me doy

pecados. Al evocar las imágenes de la mesa de la Divina Sabiduría y de la «Visitación» de María a Isabel como límites metafóricos para determinar comprensiones cristológicas feministas, estoy intentando reconfigurar metafóricamente el discurso masculino-mayoritario acerca de Jesús el Cristo⁴.

En el último par de años ha aparecido una hueste de libros sobre Jesús⁵ que van desde lo más académico a lo más popular⁶. La *Novísima Búsqueda del Jesús* de la historia parece estar dando una variedad de frutos. Menos numerosos pero igualmente significativos son los libros sobre cristología feminista que reúnen voces teológicas nuevas y muy diversas en torno a la mesa de la Divina Sabiduría⁷. Por consi-

cuenta de que tal cambio les causa problemas a los secretarios y redactores, creo que es necesario teológicamente desestabilizar visiblemente nuestra manera de pensar y hablar de D**s.

⁴ Para un repaso de tales discursos masculino-mayoritarios para construir una cristología del Testamento Cristiano, véanse, por ejemplo, William M. Thompson, *The Jesus Debate: A Survey and Synthesis*, Paulist Press, New York, 1985; Horst Robert Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 25, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1967; A. Roy Eckardt, *Reclaiming the Jesus of History: Christology Today*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.

⁵ Véanse por ejemplo, Marinus de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Responses to Jesus*, Westminster Press, Philadelphia, 1988; Paula Fredricksen, *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*, Yale University Press, New Haven, 1988; Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper & Row, San Francisco, 1989; John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco, 1991; John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus I*, Doubleday, New York, 1991; Eugene M. Boring, *The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1991; E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Allen Lane, London, 1993.

⁶ Entre las recensiones están Marcus J. Borg, «Portraits of Jesus in Contemporary American Scholarship» *Harvard Theological Review* 84 (1991), pp. 1-22; Marcus J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press International, Philadelphia, 1994; James H. Charlesworth, «Annotated Bibliography», en James H. Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, Crossroad/American Interfaith Institute, New York, 1991; John F. O'Grady, «The Present State of Christology: Chicago Studies 32 (April 1993)», pp. 77-91; Werner Kummel, «Jesusforschung seit 1981: Theologische Rundschau N.F. 53 (1988)», pp. 229-249, y 54 (1989), pp. 1-53; Daniel Kosch, «Neue Jesusliteratur»: *Bibel und Kirche* 48 (1993), pp. 40-44; Ferdinand Hahn, «Umstrittenes Jesusbild?»: *Munchener Theologische Zeitschrift* 44 (1993), pp. 95-107.

⁷ Por ejemplo, Jacquelyn Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus*, Scholars Press, Atlanta, 1989; Maryanne Stevens (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Paulist Press, New York, 1993; Kelly Brown Douglas, *The Black Christ*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1994; María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, trad. Dinah Livingstone, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993; Doris Strahm y Regula Stöbel (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodus, Fribourg, 1991; Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1990; Rita Nakashima Brock, «And a Little Child Will Lead Us. Christology and Child Abuse», en J. Carlson Brown y C. R. Bohn (eds.), *Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique*, Pilgrim Press, New York, 1989, pp. 42-61; Rosemary Radford Ruether, «Feminism and Jewish-Christian Dialogue: Particularism and Universalism in Search for Religious Truth», en J. Hick y P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Unique-*

guente, estaría justificado preguntar por qué querer escribir otro libro sobre Jesús el Cristo. ¿No tenemos ya suficientes relatos acerca de Jesús de Nazaret que parecen escritos más a imagen y semejanza de sus autores que de Jesús el Galileo?

Es importante, pues, afirmar desde el principio que este libro no es y no pretende ser otro estudio sobre Jesús a partir del Testamento Cristiano⁸. Tampoco me he propuesto componer una «biografía revolucionaria» de Jesús⁹, ni quiero escribir una «cristología postpatriarcal»¹⁰. Antes bien, trato de emplear una hermenéutica feminista crítica para explorar los marcos teóricos de diversos discursos acerca de Jesús el Cristo, y lo hago desde la ubicación social de una estudiosa de la Biblia que trabaja desde los discursos interpretativos críticos de una teología de la liberación feminista crítica.

Estoy escribiendo estos análisis cristológicos en Ain Karim¹¹, una aldea cerca de Jerusalén que fue árabe en el pasado, un lugar donde los palestinos adinerados tenían sus casas de veraneo. Hoy, las guías turísticas de Jerusalén recomiendan el pueblo como colonia de artistas judíos conocida por sus cerámicas y artes visuales así como por sus contribuciones al arte dramático¹². Se dice que Ain Karim, que

ness *Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N Y, 1987, pp 137 148, Susan Brooks Thistlethwaite, *Sex, Race and God Christian Feminism in Black and White*, Crossroad, New York, 1989, Elizabeth A. Johnson, *She Who Is The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York, 1993, Elizabeth A. Johnson, «The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female» *Theological Studies* 45 (1984), pp 441 465, Elizabeth A. Johnson, «Redeeming the Name of Christ Christology», en C. Mowry LaCugna (ed.), *Feeling Theology The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, Harper, San Francisco, 1993, pp 115 137, Verena Wodtke (ed.), *Auf den Spuren der Weisheit*, Herder, Freiburg, 1991

8 Puesto que la denominación «Antiguo Testamento» y «Nuevo Testamento» como partes de la Biblia cristiana sugieren una pretensión cristiana anti judía de constituir una superación del judaísmo, en mi propio texto reemplazo las apelaciones «Antiguo Testamento» con «Testamento Comun» y «Nuevo Testamento» con «Testamento Cristiano», la segunda expresión apunta a la autoría y propiedad cristiana de los escritos canónicos del primer siglo que han sido denominados «Nuevo Testamento». Otros eruditos utilizan las expresiones «Primero y Segundo Testamento» para subrayar el carácter secundario del Nuevo Testamento (véase James P. Sanders, «First Testament and Second» *Biblical Theology Bulletin* 17 (1987), pp 47-49. No es probable que surja una nueva manera de designar a ambos Testamentos, que sea aceptada ampliamente, mientras los discursos cristianos populares y académicos mantengan el tipo de retórica teológica anti judía según la cual el cristianismo tiene la pretensión de constituir una superación del judaísmo, que se asocia con el apelativo «Nuevo Testamento».

9 Véase John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, Harper & Row, San Francisco, 1994.

10 Véase David W. Odell-Scott, *A Post-Patriarchal Christology*, American Academy of Religion Series 78, Scholars Press, Atlanta, 1991.

11 Ain Karim también se escribe «Ain Karem», «En Kerem», «Ein Karim» y «Ein Karem».

12 Por ejemplo, Greer Fay Cashman, *Essential Jerusalem*, The Automobile Association, Basingstoke, Hampshire, 1991, p. 47.

significa «fuente del viñado», fue el lugar donde nació Juan Bautista. Aquí, según la leyenda, sus padres tenían una casa de veraneo, y aquí se cree que Miriam de Nazaret, embarazada, visitó a Elisheva, la madre de Juan. Como conmemoración de esa Visitación, cerca de la iglesia hay una fuente llamada «Pozo de María» o «Manantial de la Virgen». Un cartel en hebreo e inglés advierte al visitante: «¡No beba! El agua puede estar contaminada».

Esta advertencia se ha tornado un imperativo metafórico para la conceptualización de esta obra. No solamente intentaré explorar si es posible una articulación feminista de la cristología, sino también investigar si, y de qué manera, los discursos cristológicos feministas han sido «contaminados» por su ubicación social en la academia y en la iglesia. Lo que aquí me preocupa es la «política» de los discursos cristológicos, por invocar una frase que se utiliza a menudo sin comprenderla¹³. Una política del discurso intenta investigar los vínculos entre las articulaciones cristológicas feministas y los marcos conceptuales teóricos, históricos, culturales y políticos que le dan forma a los discursos bíblicos así como a los discursos cristológicos feministas. La Biblia, la historia y la teología no solamente son importantes para las comunidades religiosas. Más bien, como «relatos fundacionales» de las culturas occidentales, siempre ocurre que o bien están comprometidos y en colusión con la producción y el mantenimiento de sistemas del saber que alientan la explotación y la opresión o bien contribuyen a la praxis y visión de la liberación. Como prácticas interpretativas críticas, la teología y la interpretación bíblica feministas deben evaluar las implicaciones que tiene el hecho de que tales disciplinas estén impregnadas de conocimientos y marcos discursivos hegemónicos que le dan «sentido» al mundo y producen lo que cuenta como «realidad» o «sentido común».

En resumen, en este capítulo intento hacer visibles los intereses y los marcos teóricos en pugna que determinan las articulaciones cristológicas de los estudios feministas. Para hacerlo, en primer lugar tendré que localizar tales discursos cristológicos feministas en sus contextos retóricos sociopolíticos. En segundo lugar, esbozaré mi propio método feminista de análisis sistémico de la dominación. En tercer lugar, ilustraré de qué manera está incorporado el discurso cristológico en el patriarcado. Finalmente, elaboraré el concepto de la *ekklesiá* de mujer*^s entendido como el centro hermenéutico de las cristologías feministas.

13 Para una discusión teórica de la política de género véanse, por ejemplo, los ensayos reunidos por Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

Los discursos cristológicos hegemónicos son articulaciones occidentales que pretenden tener una significación universal. Moldean la identidad propia y los horizontes religiosos no solamente de los cristianos, sino también de la cultura occidental. Puesto que la educación y la religión son las instituciones primarias por medio de las cuales se forjan los sujetos, las teologías feministas deben investigar críticamente cómo los estudios bíblicos y las teologías cristianas cooperan en la producción de sujetos maleables y utilizables en la creciente economía de servicios y en la cultura consumista de fines del siglo xx.

Esta formación global de la identidad se lleva a cabo por medio de una explosión de las posibilidades internacionales de comunicación y de las técnicas ideológicas. Los discursos globales de los medios han fomentado el desarrollo de una economía multinacional¹⁴ que ha engendrado un internacionalismo corporativo, con una industria de servicios en Occidente y un desplazamiento de la producción industrial al llamado mundo de los dos-tercios. Estos hechos económicos van de la mano de una «informática de la dominación»¹⁵ que intenta disciplinar la explosión de tecnologías de la comunicación por medio del control de la información.

Cada vez que encendemos nuestros televisores nos topamos con nuestros vecinos en la «aldea global». Encuentros nacionales e internacionales en una u otra ciudad discuten acerca de los problemas actuales. Las reuniones de «avivamiento» [*revival meetings*], un fenómeno típicamente estadounidense, alcanzan a un público internacional. La explosión de las telecomunicaciones¹⁶, los medios de transporte rápido y el turismo masivo han conseguido hacernos partícipes de la aldea global. La difusión de desastres ecológicos nacionales e internacionales, la amenaza de accidentes nucleares y de guerras con armas químicas y biológicas, el desplazamiento de poblaciones enteras como resultado de la guerra, el hambre, la ocupación y las persecuciones políticas o religiosas deberían haber acuciado nuestra conciencia sobre la interdependencia global, así como nuestro deseo de

14 Sobre la construcción social de la economía y el género veanse las contribuciones en Marianne A. Ferber y Julie A. Nelson (eds.), *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

15 Sobre esta expresión vease Donna Haraway, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s» *Socialist Review* 80 (1985), pp. 65-105, reimpreso en Elizabeth Weed (ed.), *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, Routledge, New York, 1989, pp. 173-204.

16 Véase, por ejemplo, John Fiske, *Television Culture*, Methuen, New York, 1987.

encontrar maneras de mejorar las condiciones de nuestros «vecinos» en la aldea global.

Sin embargo, a menudo esto no es así. Antes bien, la explosión de la información ha engendrado tendencias al proteccionismo político y al aislacionismo nacionalista en vez de un espíritu responsable de ciudadanía global. Estos efectos son el resultado de un control de las «Noticias» que no se lleva a cabo por medio de una censura directa, sino por medio de la saturación, la proliferación y la regionalización de la información. Los medios informativos dicen comunicar meramente los «hechos», sin darles forma. De ahí que no capaciten a los lectores o televidentes para observar críticamente cómo construyen tales «hechos»¹⁷. Generalmente, tampoco trazan conexiones globales sistémicas entre los puntos aislados que han seleccionado para conformar las «Noticias». Un día oímos hablar acerca de terremotos en las Filipinas, la guerra civil en Bosnia, la dictadura militar en Haití y el hambre en Somalia. Al día siguiente esos datos se olvidan como si hubieran sido borrados del mapa. Las «Noticias» han desplazado el foco de atención hacia el problema de los hijos «ilegítimos», las madres adolescentes que reciben ayuda social, las dificultades económicas en Rusia, la criminalidad callejera en Chicago, los problemas en la Cuba de Castro, la visita del canciller alemán a Washington o las tonterías de Arafat que ponen en peligro los acuerdos de paz entre israelíes y palestinos. Todos los días los medios informativos nos abruma con informes acerca de nuevos desastres que ocurren en cualquier parte del mundo. Saturan al público con la emisión de interminables charlas de analistas políticos y expertos intelectuales que oscurecen más que clarifican la interconexión política de nuestras vidas.

Por lo tanto, los efectos de las «Noticias» no representan un incremento en la conciencia global, en la alfabetización internacional y en la solidaridad humana, ni constituyen una contribución activa a la solución de estos problemas. Más bien, los discursos de los medios generan gran ansiedad y una sensación de absoluta impotencia ante problemas tan complejos. Fomentan una resignación silenciosa y crean una parálisis política que se preocupa de poco más que de la supervivencia individual. Los medios logran este efecto político conservador por medio de una proliferación de noticias que regionalizan

17 Sobre los análisis feministas de la comunicación veanse entre otros Robin Tolmach Lakoff, *Talking Power: The Politics of Language*, Basic Books, New York, 1990, Linda A. M. Perry, Lynn Turner y Helen Sterk, *Constructing and Reconstructing Gender: The Links among Communication, Language and Gender*, State University of New York Press, Albany, 1992.

el sufrimiento humano. Pocas veces proporcionan análisis sistémicos críticos que ayuden a conectar nuestras propias vidas con las de pueblos a miles de kilómetros —o aun con personas que viven en nuestro propio vecindario—. La explosión de libros populares sobre Jesús, así como sobre la espiritualidad femenina y lo femenino en sí son parte de una política intencionada que opera proliferando el saber y la información, y simultáneamente compartimentalizándolos.

Los movimientos y las teologías feministas y liberacionistas tratan de intervenir en esta lucha por el control y la comercialización del conocimiento y de la información. Su objetivo es mantener vivos el conocimiento de la liberación y la visión de la igualdad radical ante los ojos de los desposeídos y de los que carecen de poder, cuyos sueños democráticos radicales han sido subvertidos¹⁸. En el pasado los movimientos democráticos radicales de todo el mundo lucharon por este sueño de recobrar la libertad y devolver el poder a la gente. Hoy muchos de esos movimientos están siendo destruidos como consecuencia de una explotación económica despiadada y de los conflictos nacionalistas.

Los economistas señalan que solamente entre un 15 y un 20% de la población mundial, es decir, la población altamente cualificada, se beneficia de la economía global, mientras que dos-tercios están siendo relegados cada vez más a la posición de trabajadores pobres, desempleados y receptores de ayuda social¹⁹. Esta erosión económica y educativa de las llamadas clases medias crea una situación geopolítica en la cual la línea divisoria ya no se traza entre los llamados primer y tercer mundo, sino que atraviesa el globo, dividiendo en poseedores y desposeídos una misma ciudad, una misma región o un mismo país. En otras palabras, mi vecino que trabaja para una empresa internacional de informática tiene más en común con sus equivalentes en Europa, América latina o Japón que con la mujer que recibe ayuda social y que vive a tres manzanas de su casa. Por consiguiente, en este momento nos vemos enfrentados con la siguiente alternativa: o bien la aldea global emergente irá recibiendo la forma de una confederación democrática radical regida por intereses que defiendan el bienestar económico y los derechos políticos de todos sus ciudadanos sin excepción, o bien esta situación global llegará a estar sujeta a una

18. Para un excelente «estudio de caso» y análisis crítico de la participación de la religión en esta lucha global véanse especialmente las obras de la periodista Penny Lernoux, *Cry of the People*, Penguin, New York, 1982; *In Banks We Trust*, Penguin, New York, 1986, y su último libro antes de su prematura muerte, *People of God: The Struggle for World Catholicism*, Penguin, New York, 1989.

19. Véase, por ejemplo, Robert B. Reich, *The Work of Nations*, Vintage Books, New York, 1992.

dictadura muy controlada, de «guante blanco», que concentre todos los recursos económicos y culturales en manos de unos pocos y relegue a la mayoría a una clase inferior permanentemente empobrecida y deshumanizada²⁰.

Este contexto de lucha global impele a los estudios feministas y a las teologías de la liberación a reafirmar la necesidad de un análisis sistémico global que no solamente abarque la cultura, sino también la religión²¹. Frente a las teorías postmodernas de carácter «lúdico» (con su alegre proliferación relativista) y a menudo nihilista, las teologías y los estudios religiosos feministas deben rearticular sus visiones liberacionistas críticas de tal manera que contribuyan a formar sujetos dedicados a una praxis radicalmente democrática. Deben hacer frente a estos problemas y evaluar si los discursos cristológicos posibilitan un pensamiento crítico, una política democrática radical y una solidaridad comprometida en las luchas por la justicia económica y el bienestar global.

Si esto no ocurre, la religión en general y la cristología en particular seguirán siendo un arma peligrosa en manos de los poderosos, que la usan para fines conservadores y opresores. En los Estados Unidos la religión, por ejemplo, se utiliza para fomentar una «mentalidad de búnker» de carácter nacionalista y para transformar en chivos expiatorios a las «clases inferiores» desfavorecidas o a las madres solteras con hijos «ilegítimos» que reciben ayuda social²². En todo el mundo las fuerzas políticas conservadoras siguen usando la religión para encubrir los intereses de los favorecidos económicamente, cuyas ansiedades han ido en aumento a medida que su potencial económico y educativo se ha ido erosionando paulatinamente durante la década de los ochenta.

Los movimientos fundamentalistas de derecha en el mundo entero —ya sean las iglesias de los telepredicadores estadounidenses, los grupos fundamentalistas islámicos²³, los movimientos judíos de ultra-

20. Joan Smith, «The Creation of the World We Know: The World Economy and the Re-Creation of Gendered Identities», en V. M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1994, pp. 27-41.

21. Véase especialmente la declaración de la Division for the Advancement of Women [División para la Promoción de las Mujeres] sobre «International Standards of Equality and Religious Freedom: Implications for the Status of Women», en Moghadam, *Identity Politics and Women*, 425-438.

22. Véase, por ejemplo, Rebecca E. Klatch, «Women of the New Right in the United States: Family, Feminism, and Politics» en Moghadam, *Identity Politics and Women*, 367-388.

23. La mayor parte de las contribuciones en Moghadam, *Identity Politics and Women*, son sobre las mujeres y el islam en diversas partes del mundo.

derecha²⁴, los movimientos en torno a la Biblia y al tradicionalismo en América Latina o los movimientos religiosos emergentes del nacionalismo hindú²⁵— todos exhiben características comunes: utilizan las tecnologías mediáticas modernas de un modo muy sofisticado y generalmente defienden el exclusivismo nacionalista o religioso. A la vez que incorporan la ciencia tecnológica moderna, así como el industrialismo y el nacionalismo modernos, rechazan gran parte de los valores políticos y éticos defendidos por la democracia moderna. derechos individuales básicos, pluralismo, libertad de expresión, derecho a un techo, al cuidado de la salud y al trabajo, salario equivalente por un trabajo equivalente, medidas sociales en el mercado, *ethos* democrático, compartir el poder y la responsabilidad política y, especialmente, los derechos equitativos para la mujer.

Estos movimientos fundamentalistas son una respuesta político-religiosa a la lucha de los movimientos democráticos en todo el mundo. La derecha político-religiosa pretende tener el poder de nombrar y definir la verdadera naturaleza de las religiones bíblicas en contra de las teologías de la liberación de todos los colores y de todas las ubicaciones geográficas. Sus ideólogos, generosamente financiados, encuentran apoyo en instituciones políticas y financieras de corte reaccionario que tratan de defender el capitalismo kyriarcal. La interrelación entre los argumentos religiosos antidemocráticos y el debate acerca del lugar y del papel de la mujer no es casual ni tiene una importancia solamente teológica²⁶.

En la última década aproximadamente los movimientos fundamentalistas de derecha en todo el mundo han insistido en retratar a las mujeres emancipadas como signos de la decadencia occidental o del secularismo ateo moderno, mientras que han presentado el poder masculino como la expresión del poder divino²⁷. Que sea posible

24 Veanse Madeleine Tress, «Halakha, Zionism and Gender: The Case of Gush Emunim», en Moghadam, *Identity Politics and Women*, 307-328, y Debra Renee Kaufman, «Paradoxical Politics: Gender Politics among Newly Orthodox Jewish Women in the United States», *ibid.*, 349-366.

25 Sucheta Mazumdar, «Moving Away from a Secular Vision? Women, Nation, and the Cultural Construction of Hindu India», en Moghadam, *Identity Politics and Women*, 243-273, y Radha Kumar, «Identity Politics and the Contemporary Indian Feminist Movement», *ibid.*, 274-292.

26 Para la documentación y el análisis veanse las tres partes de la serie premiada de la cadena estatal PBS *God and Politics*, en la que Bill Moyers explora las conexiones entre el Estado y la Iglesia y su impacto sobre la política extranjera estadounidense.

27 Véase Valentine M. Moghadam, «Introduction: Woman and Identity Politics in Theoretical and Comparative Perspective», en Moghadam, *Identity Politics and Women*, 3-26, Hanna Papanek, «The Ideal Woman and the Ideal State: Control and Autonomy in the Construction of Identity», *ibid.*, 42-75, e Ira Yuval Davis, «Identity Politics and Women's Ethnicity», *ibid.*, 408-424.

transformar las formas exclusivistas androcéntricas de la religión²⁸ y que la religión contribuya a las luchas globales por un orden global más democrático dependerá en gran parte de que la propia religión esté dispuesta a comprometerse con las teologías feministas y liberacionistas para articular una visión espiritual diferente en esta situación de globalización. Las luchas por la democracia radical y por la autoridad religioso-teológica de las mujeres están intrínsecamente interrelacionadas. Por mi parte sostengo que el poder del evangelio para la salvación y el bienestar en un contexto global depende de la articulación cristiana de una visión crítica liberadora así como de un compromiso teológico por la liberación.

En este contexto de lucha, la proliferación y producción «post-moderna» de libros sobre Jesús pensados para el consumo popular —y que son consecuencia de los estudios bíblicos y teológicos de la corriente masculino-mayoritaria— parece funcionar como la otra cara de la interpretación literal y fundamentalista. Con una lectura dogmática literal, las cristologías fundamentalistas intentan «fijar» las expresiones pluriformes de las Escrituras y tradiciones cristianas, en particular las ambiguas metáforas y los variados textos que tienen que ver con Jesucristo. Tras ello intentan consolidarlos en un discurso masculino de sentido único, definitivo, unívoco. Como respuesta a estas lecturas literales, los teólogos «liberales» parecen relativizar su propia investigación sobre Jesús de tal modo que se torna simplemente una expresión religiosa privada más entre tantas. Irónicamente, sus editores a menudo usan técnicas de mercado que invocan el positivismo histórico para apuntalar la autoridad académica y la verdad universal de la investigación sobre Jesús.

Por ejemplo, *Jesus: A Revolutionary Biography* [Jesús, biografía revolucionaria], de John Dominic Crossan, versión más popular de su libro académico *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* [Jesús, vida de un campesino judío], se publicita como «una biografía revolucionaria escrita por el más reputado especialista en la vida de Jesús»²⁹. El editor asegura a los lectores que este libro es la obra de un estudioso mundialmente conocido, que ofrece un relato exhaustivo «de lo que podemos saber acerca de la vida de

28 Diana L. Eck, *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Beacon Press, Boston, 1993, pp. 176, escribe «Una nueva ola de exclusivismo está llegando hoy a su cima en todo el mundo. Expresado en la vida social y política, el exclusivismo se torna chauvinismo étnico o religioso, denominado comunismo en el sur de Asia [] Como hemos observado, la política basada en la identidad está aumentando porque se está descubriendo que es una manera exitosa de despertar la energía política».

29 Véase la cubierta del libro de John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, Harper & Row, San Francisco, 1994.

Jesús»³⁰. Se demuestra así que la proliferación de «nuevos» libros sobre Jesús no socava ni deshace el deseo masculinista-literalista del fundamentalismo cristológico de tener una cristología «precisa» y confiable. Antes bien, tiende a reinsertar este tipo de cristología en los términos del positivismo histórico.

Los análisis literarios feministas de los Evangelios o las historias de Jesús que adoptan estrategias positivistas del estudio de la Biblia³¹ no interrumpen, sino que contribuyen al fundamentalismo autoritario. Por otra parte, los discursos que defienden el «regionalismo» cristológico, a su vez, tienen a servir los intereses del pluralismo liberal. Los estudios escritos desde un punto de vista confesadamente «étnico» y local —tales como las articulaciones de la cristología feminista europea «blanca», australiana, norteamericana, afro-americana, asiática, africana o latinoamericana— también corren el peligro de ser cooptados por la postmodernidad³². Se transforman en el «reverso» de las lecturas masculino-mayoritarias y se tornan «regionales» siempre que se presentan como articulaciones exclusivas que pertenecen sólo a un grupo étnico particular³³. Estos discursos corren peligro de reforzar las opresivas divisiones de clase, raza, género, religión, nación y edad que han sido articuladas por los poderes colonialistas occidentales.

30 Véase la recensión crítica de N T Wright, «Taking the Text with Her Pleasure: A Post-Post Modernist Response to J Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh T & T Clark, San Francisco HarperSan Francisco, 1991), (with apologies to A A Milne, St Paul and James Joyce)» *Theology* 96 (1993), pp 303-310, desde la perspectiva de una lectura realista crítica. Es lamentable, sin embargo, que el ensayo crítico de Wright recurra a la «figuración» sexista.

31 Véase mi crítica del positivismo en los estudios bíblicos en «Text and Reality — Reality as Text: The Problem of a Feminist Social and Historical Reconstruction on the Basis of Texts» *Studia Theologica* 43 (1989), pp 19-34, y *Pero ella dijo*, 109-135.

32 Véase también Rita Felski, *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp 168 s. «Apelar de alguna forma a la identidad y solidaridad colectivas es una precondition necesaria para la emergencia y la efectividad de un movimiento opositor, las teorías feministas que rechazan cualquier noción de una identidad unificadora como ficción represora a favor de un énfasis sobre la diferencia absoluta, no muestran cómo semejante diversidad y fragmentación pueden reconciliarse con luchas políticas orientadas a lograr objetivos y basadas sobre intereses comunes».

33 Por ejemplo, Jacquelyn Grant, «The Sin of Servanthood and the Deliverance of Discipleship», en Emily M Townes (ed.), *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1993, pp 199-218, y yo tratamos el tema del servicio [*servanthood*] y enfatizamos de maneras muy similares, aunque venimos de trasfondos sociales y religiosos bastante diferentes. Puesto que Grant no hace referencia a mi propio análisis teórico —véanse mi artículo «Waiting at Table» *A Critical Feminist Theological Reflection on Diakonia*» *Concilium* 198 (1988), pp 84-94, y mi libro *Discipleship of Equals*, 290-306—, me siento justificada al suponer que un análisis multiplicador del *kyriarcado* comparable da como resultado propuestas teóricas coincidentes.

Si las teologías feministas renuncian a la pretensión de que sus críticas e ideas tengan una validez universal, corren el peligro de pléjarse a aquellos intentos postcoloniales de manejar la crisis que operan por medio de la particularización, fragmentación y regionalización de los desposeídos y oprimidos. Las articulaciones cristológicas feministas que no defienden su significado teórico³⁴, sino que más bien renuncian a pretender que sus ideas tengan validez para todos, fomentan sin darse cuenta esta regionalización y privatización de las luchas políticas emancipadoras. En consecuencia, se torna importante desenmarañar tales cristologías feministas y sus pretensiones de validez de los marcos colonialistas y racistas que desean revertir, pero en los cuales siguen habitando. Es, por lo tanto, obligatorio reflexionar críticamente sobre los métodos feministas de análisis y sobre las teorías de interpretación que proveen el marco discursivo de las (re)-construcciones cristológicas feministas.

En este contexto de lucha político-ideológica en torno al «poder de nombrar» los movimientos de renovación religiosa y las teologías feministas no deben conceder a las fuerzas reaccionarias el poder de nombrar y respetar así sus pretensiones conservadoras de ser los dueños de las religiones bíblicas. Hedwig Meyer-Wilmes sugiere que las fronteras entre la academia y la iglesia son el mejor sitio para librar una lucha política sobre el poder de «nombrar» en el terreno de lo religioso³⁵. Propone que las estudiosas feministas de la religión distingamos entre tres discursos distintos en los cuales participamos: la teología, el feminismo y la ciencia. Sostiene que debemos ubicar nuestras prácticas cristológicas críticas en las fronteras entre estos tres tipos de discurso, moviéndonos constantemente entre ellos. En mi opinión, tiene razón al mantener que como teólogas feministas no deberíamos tener que elegir entre la erudición académica y el movimiento de las mujeres, entre la teoría y la praxis.

Al tiempo que estoy de acuerdo con su política del discurso, quisiera colocar otra metáfora en el centro de nuestra atención. La imagen que deseo sugerir es la de la teóloga feminista entendida como agitadora, como una extranjera con residencia permanente, que constantemente busca desestabilizar los centros, tanto el *ethos* pretendidamente libre de valores y neutral de la academia, como la postura

34 El método ético «womanista» de Katie Geneva Cannon, desarrollado en interacción con la tradición literaria de mujeres negras, por ejemplo, no solo es útil para deslegitimar las enseñanzas patriarcales de la Iglesia Negra, sino también para criticar la predicación hegemónica de las iglesias blancas. Véase su artículo «The Wounds of Jesus: Justification of Goodness in the Face of Manifest Evil», en Townes, *A Troubling in My Soul*, 219-231.

35 Véase Hedwig Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze: Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Herder, Freiburg, 1990, de pronta aparición en inglés.

dogmática autoritaria de la religión patriarcal. Propongo que las feministas lo hagan reformulando y remoldeando los discursos académicos y eclesiales desde una perspectiva de la liberación feminista crítica. Las teólogas feministas no deben ubicar su trabajo teológico en los bordes y los márgenes, sino trasladarlo al corazón mismo de la academia y de la religión³⁶. Las mujeres, que durante tanto tiempo estuvieron excluidas de la producción del saber científico y teológico, deben reclamar el centro de la teoría y de la teología para poder transformarlo³⁷. Debemos hacerlo para socavar las tendencias de las cosmovisiones androcéntricas y los lenguajes teológicos que nos han relegado a los márgenes, la periferia y los lindes durante demasiado tiempo.

Para poder intervenir con efectividad en las prácticas teóricas y teológicas masculino-mayoritarias, los discursos feministas deben hacerse bilingües, es decir, hablar los lenguajes de nuestros «padres» teológico-intelectuales, así como los dialectos de nuestras «hermanas» feministas. De aquí que las teólogas feministas deben permanecer firmemente enraizadas en los diversos movimientos de mujeres que buscan el cambio. Sólo si seguimos siendo desafiadas y nutridas por los movimientos de liberación de la mujer en la Iglesia y la sociedad podremos hablar situándonos simultáneamente dentro y fuera, como extranjeras con residencia permanente en la Iglesia y la academia. Estos movimientos no pueden abandonar la pretensión emancipadora moderna de ser reconocidos como sujetos y agentes en la iglesia y la academia, en la sociedad y en la universidad. Aunque es verdad que las eruditas feministas en el campo de la religión participan en cuatro discursos considerablemente diferentes, a saber, los de la universidad, la religión organizada, la teoría feminista y el movimiento feminista, creo que tenemos que dar prioridad al movimiento feminista, que persigue el cambio, para poder integrar todos estos discursos —y muchos otros— en nuestra vida y obra. No podemos hablar como teólogas feministas sin integrar todos estos discursos entre sí y, por ello mismo, sin transformar tales discursos, sus límites y sus centros.

Las eruditas feministas en el campo de la religión debemos tener cuidado de no reintentar entre nosotras las viejas divisiones entre la iglesia y la academia, entre la teoría y la práctica, que ha promulgado el centro gobernante masculino-mayoritario de la academia y de la

36 Véanse especialmente mis libros *Pero ella dijo* y *Discipleship of Equals*

37 Véase las contribuciones en Elisabeth Schussler Fiorenza y Mary Collins (eds.), *Women — Invisible in Church and Theology*, Concilium 182, T & T Clark, Edinburgh, 1985

iglesia, y que todavía busca reforzar hoy, ya sea guardando silencio o cooptando nuestro trabajo feminista. Quizá suene algo anticuado, pero en mi opinión podremos lograr un cambio solamente si nuestro trabajo sigue siendo parte de un movimiento de solidaridad y de lucha. El compromiso con la visión de una iglesia y un mundo diferentes deben seguir siendo la característica vital de una teología feminista cristiana.

No quiero que se me malinterprete: no sostengo que las feministas debamos permanecer, como ocurre tantas veces con las mujeres maltratadas, en una situación de opresión y abuso con respecto a nuestros derechos humanos y nuestra dignidad. Más bien, aquellas entre nosotras que hemos experimentado el poder liberador de la visión cristiana tradicional y que estamos comprometidas con ella debemos, por amor de la vida en la aldea global, reclamar y ejercitar nuestra propia autoridad espiritual y teológica y nuestro poder de nombrar. En resumen, los discursos cristológicos crítico-feministas de liberación deben permanecer enraizados en las diversas luchas feministas radicalmente democráticas, que constituyen la ubicación político-religiosa desde la cual hablamos

UN ANALISIS SISTEMICO CRITICO DE LA DOMINACION

En mi obra he intentado desarrollar un análisis sistémico crítico que pueda elevar a conciencia el hecho de que hay estructuras de opresión multiplicadoras que determinan las vidas de las mujeres³⁸. Este tipo de análisis sistémico es esencial para una teología de la liberación crítico-feminista que esté comprometida con la transformación. Su articulación debe ser crítica antes que apologética y ha de comenzar con una hermenéutica de la sospecha antes que con una hermenéutica que acepte la Escritura y la tradición indiscriminadamente. Se inicia con la experiencia de las mujeres pero insiste que debe reflexionarse sistémicamente sobre esta experiencia si es que ha de llegar a ser el punto de partida para la reflexión crítico-feminista.

Tal teología crítica de la liberación tiene un compromiso explícitamente feminista en el sentido de que anuncia sus metas políticas y no pretende ser simplemente un estudio académico descriptivo de las mujeres o un análisis cultural imparcial de construcciones simbólicas

38 Para tal análisis véase Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston, 1990, esp pp 3 42 y 201 238

de género. Aunque una teoría feminista de la liberación puede ocurrirse del feminismo incipiente de los estudios acerca de las mujeres y del género dentro del campo de la religión, no comparte su postura académica de desprendida objetividad. Su propia auto-comprensión explícita no es simplemente teórica. Más bien, se entiende a sí misma como una práctica política que no sólo apunta a la transformación personal, sino también al cambio estructural. Dado que las mujeres no son sólo víctimas inocentes sino también colaboradoras en la generación de mentalidades llenas de prejuicios y estructuras sociales explotadoras, una política feminista debe, en primer lugar, transformar el odio a sí mismas que las mujeres han ido internalizando y la falta de respeto cultural hacia las mujeres.

En consecuencia, una teología de la liberación crítico-feminista no busca simplemente analizar y explicar las estructuras socioreligiosas de dominación que marginan y explotan a las mujeres y a otras no-personas, por usar una expresión de Gustavo Gutiérrez³⁹. Más bien, apunta a cambiar por completo las estructuras de alienación, explotación y exclusión. Su meta es transformar los saberes teóricos y teológico-religiosos y los sistemas sociopolíticos de dominación y subordinación. Esta teología feminista se comprende a sí misma como una teología de la liberación crítica porque sus análisis sistémicos críticos y sus prácticas intelectuales para la producción del saber religioso buscan apoyar las luchas por la liberación de mujeres en todo el mundo. Por ende, sus articulaciones son diversas y a menudo hay tensión y conflicto entre ellas.

A diferencia de las teologías de la liberación masculino-mayoritarias, una teología feminista de la liberación no privilegia un análisis marxista de clases, sino que busca comprender las estructuras multiplicadoras de la opresión de mujeres —racismo, explotación de clase, heterosexismo y colonialismo— que determinan y merman todas nuestras vidas. A diferencia de otras formas de estudio sobre las mujeres o de género realizadas desde un contexto blanco europeo y norteamericano, su análisis no depende del marco teórico de un dualismo simbólico de género. Como categorías analíticas básicas no utiliza simplemente el androcentrismo y el patriarcado, que generalmente son entendidos dualistamente como la opresión de todas las mujeres por todos los hombres. Antes bien, un análisis crítico-feminista traslada su enfoque radicalmente desde análisis de género a un análisis sistémico complejo de las estructuras multiplicadoras de la opresión.

39 Véase Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1983

Como mejor se desarrolla este tipo de análisis teológico orientado a la liberación es en diálogo con teorías feministas postmodernas de resistencia, con teorías materialistas que articulan una «analítica social», es decir, una explicación teórica de cómo se conceptualiza el orden social⁴⁰. A diferencia del rechazo postmoderno de todos los llamados grandes relatos, tales como el patriarcado o el capitalismo, una «analítica social» insiste en que el feminismo no puede ceder su crítica sistémica de las totalidades. Dada la violencia hacia las mujeres —una violencia en aumento en todo el mundo⁴¹—, así como la explotación neo-capitalista del llamado mundo de los dos-tercios y el crecimiento explosivo de una «informática de la dominación», la teoría feminista no puede detenerse con el «sujeto-en-el-lenguaje» postmoderno y su permanente desestabilización, dispersión global y regionalización atomizadora⁴². Más bien, debe desarrollar un discurso teórico y un marco analítico que den cuenta de la interacción entre las esferas de producción cultural-religiosa, económica y política.

Por tal motivo, una «analítica social» global no teme conceptualizar el orden social en función de un sistema global de explotación, pudiéndose así enfrentarse a la lógica de la regionalización⁴³. No entiende el poder simplemente como redes difusas⁴⁴ de fuerzas, sino que lo articula como energía que puede ser utilizada para la liberación o para la explotación. Esta articulación «nos permite considerar cómo opera el poder jerárquica y sistémicamente», y asimismo «cómo las opresiones patriarcales y racistas están profundamente involucradas en el control y la distribución desiguales de los haberes sociales». Cada sujeto «individual» se ubica transversalmente a lo largo de «múltiples coordenadas sociales de raza, clase, género, sexualidad y etnicidad, entre otras»⁴⁵.

40 Para la articulación de tal analítica social feminista, véase especialmente la obra de Rosemary Hennessy, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, Routledge, New York y London, 1993

41 Sobre este problema véase la bibliografía y la discusión en Elisabeth Schussler Fiorenza y Shawn M. Copeland (eds.), *Violence against Women*, Concilium 1994/1, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1994

42 Véase Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Blackwell, Oxford, 1987, Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, Routledge, New York, 1989, Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York, 1990

43 Véase Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power Toward a Feminist Historical Materialism*, Northeastern University Press, Boston, 1985

44 Para una discusión feminista de la obra de Michel Foucault, véase Irene Diamond y Lee Quinby (eds.), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, 1988, Caroline Ramazanoglu (ed.), *Up against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism*, Routledge, New York, 1993

45 Hennessy, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, 32

Desafiada por mujeres del llamado mundo de los dos-tercios y utilizando las enseñanzas de las ciencias bíblicas, a fines de la década de los años setenta comencé a articular esta «analítica social» en términos histórico-políticos. A partir de ese momento he defendido una redefinición del concepto de patriarcado que no signifique solamente que los hombres rigen a las mujeres, sino que se refiera a una compleja pirámide social de dominaciones y subordinaciones graduadas⁴⁶. Puesto que los discursos feministas siguen usando el término «patriarcado» [*patriarchy*] en el sentido del dualismo de género, introduje en *Pero ella dijo* el neologismo «kyriarcado» [*kyriarchy*], que significa el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo sobre sus subordinados. Con este término quiero indicar que no todos los hombres dominan y explotan a todas las mujeres indiferenciadamente, y que los hombres euro-americanos, propietarios, instruidos, occidentales y de elite han articulado la explotación de las mujeres y de otras «no-personas» y se han beneficiado de ella⁴⁷. Como consecuencia, no pueden constituir simplemente las mujeres el centro hermenéutico de una teología de la liberación feminista y crítica. Antes bien, debe estar constituido y determinado por los intereses de las mujeres que viven en la base de la pirámide kyriarcal y que luchan en contra de las formas multiplicadoras de la opresión. A su vez, el término «kyriocéntrico» se refiere a articulaciones ideológicas que convalidan y son sostenidas por relaciones kyriarcales de dominación. Puesto que el kyriocentrismo reemplaza a la categoría del androcentrismo, la mejor manera de entenderlo es considerarlo como un marco intelectual y una ideología cultural que legitima y es legitimada por estructuras sociales y sistemas de dominación kyriarcales.

Puesto que mi propia obra enfoca el estudio de la Biblia, he intentado desarrollar tal teoría del kyriarcado y del kyriocentrismo

46 La palabra «patriarcado» [*patriarchy*] se entiende generalmente en el sentido del sexismo y del dualismo de género, o bien se usa como un rótulo no definido. En su «sentido restringido», la mejor manera de entender el término es como «el derecho y el poder del padre» [*father right and father might*]. Sin embargo, esta traducción pasa por alto el hecho de que el padre como jefe de familia era en la Antigüedad también señor, amo y esposo. Por consiguiente, el «patriarcado» connota un complejo sistema de subordinación y dominación. Además, el sistema patriarcal familiar era el paradigma para el orden de la sociedad y el Estado. Para un repaso de la comprensión feminista común del patriarcado, véase V. Beechey, «On Patriarchy» *Feminist Review* 3 (1979), pp. 66-82; G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986, pp. 231-241; Christine Schaubmberger, «Patriarchat als feministischer Begriff», en *Worterbuch der feministischen Theologie*, Mohn, Gütersloh, 1991, pp. 321-323, con información bibliográfica.

47 Véase mi artículo «The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation», en M. H. Ellis y O. Maduro (eds.), *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutierrez*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1989, pp. 311-325.

principalmente en términos históricos. En las Escrituras cristianas encontramos una serie de textos que defienden la subordinación de mujeres y esposas nacidas en libertad, de esclavas y esclavos, de los jóvenes y de la comunidad cristiana como un todo al amo/señor/padre/emperador. Aunque tal «política patriarcal de sometimiento» está inscrita en las Escrituras cristianas y es mediada por ella, la erudición bíblica sobre los textos de «códigos domésticos» ha demostrado que esta política de sometimiento no se originó con ellos⁴⁸. No fue inventada por la teología cristiana, sino que se articuló por primera vez en el contexto de la ciudad-estado griega y fue mediada por la filosofía grecorromana⁴⁹.

En la antigua Grecia la noción de la democracia no fue construida en términos universales y abstractos, sino que estaba enraizada en una situación sociopolítica concreta. Según la visión teórica —aunque no según la realización histórica— de la democracia, todos los que vivían en la *polis* debían ser ciudadanos iguales, con el derecho de participar en el gobierno. En teoría, todos los ciudadanos de la *polis* son iguales en cuanto a sus derechos, su expresión y su poder. Como asamblea de libres ciudadanos, la *ekklēsia* debía reunirse para deliberar y decidir las mejores medidas que debían tomarse para lograr su propio bienestar y el de la *polis*. La práctica política democrática no debía ser distante e imparcial. Al contrario, al participar en la deliberación retórica de la *ekklēsia*, es decir, de la asamblea votante democrática, los ciudadanos habían de promover el bienestar de todos.

Sin embargo, las realidades socioeconómicas de la ciudad-estado griega fueron tales que solamente algunos pocos jefes de familia, todos ellos varones, griegos, instruidos, propietarios y nacidos libres ejercían de hecho el gobierno democrático. La democracia kyriarcal griega se constituyó excluyendo a los «otros»: los que no poseían riquezas ni tierras pero cuyo trabajo sustentaba la sociedad. La libertad

48 Véanse Klaus Thraede, «Zum historischen Hintergrund der „Haustafeln“ des Neuen Testaments», en *Pietas: Festschrift B. Kotting*, Aschendorf, Münster, 1980, pp. 359-368; Dieter Lührmann, «Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie» *New Testament Studies* 27 (1980/81), pp. 83-97; David Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Scholars Press, Chico, California, 1981; David Balch, «Household Codes», en D. Aune (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Scholars Press, Atlanta, 1988, pp. 25-50.

49 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1979, pp. 15-98; Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Beacon Press, Boston, 1988, pp. 19-56. Sobre las estructuras patriarcales romanas véase W. K. Lacey, «Patria Potestas», en B. Rawson (ed.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1986, pp. 121-144.

y la ciudadanía existían en contraposición a la esclavitud y también estaban restringidas en relación al género. La participación activa en el gobierno estaba condicionada no solamente por la ciudadanía, sino también por los privilegios combinados de la propiedad, la educación y el estatus de varón miembro de una familia libre. Como señala sucintamente Page duBois: «El mapa de la democracia antigua debe ser trazado como una ausencia. Solamente tenemos representaciones hostiles, aristocráticas de ella... El *dēmos*, la gente misma, no tiene una voz en la historia; existe solamente en representaciones ajenas»⁵⁰.

Las filosofías de Platón y Aristóteles, que en realidad eran críticas de la democracia ateniense, fueron articuladas de manera que excluyeran a ciertos grupos de personas, tales como las mujeres nacidas en libertad o las esclavas y los esclavos, por considerarlos incapaces de participar en un gobierno democrático⁵¹. Esta legitimación filosófica sostenía que estos grupos no eran aptos para regir o gobernar, porque sus capacidades naturales de razonamiento eran deficientes. En resumen:

Para asegurar el orden, Platón y Aristóteles se alejaron de la política de la democracia. La alienación, el conflicto y la estrecha preocupación por uno mismo trazada por Tucídides y confrontada por Demócrito movieron a Platón a ligar la búsqueda de lo bueno a la existencia de una sociedad jerárquica, unificada, estable, personificación terrenal de un orden cósmico. Al reestructurar la sociedad de manera que se proveyera una base firme para el orden, Platón y Aristóteles abandonaron los objetivos de la política democrática y de los pensadores democráticos⁵².

Fue este conflicto entre la política de la democracia y el orden social, la contradicción y la tensión entre la lógica del ideal democrático y las estructuras kyriarcales sociopolíticas reales, que produ-

jeron la ideología kyriocéntrica (centrada en el amo) de las diferencias «naturales» o «dadas por Dios». Estas diferencias «naturales» u «ordenadas por Dios» supuestamente existen entre los hombres y las mujeres de la elite, entre los nacidos en libertad y los esclavos, entre los propietarios y los agricultores o artesanos, entre los ciudadanos nacidos en Atenas y los otros residentes, entre los griegos y los bárbaros —tanto mujeres como hombres— y por último, pero no menos importante, entre el mundo civilizado y el mundo incivilizado. Esta justificación ideológica explícita del kyriarcado por motivos «naturales» o «dados por Dios» siempre parece ser necesaria en los momentos de la historia cuando son introducidas y puestas en práctica nociones democráticas radicales en las sociedades kyriarcales.

Las indicaciones del cristianismo primitivo a los efectos del sometimiento kyriarcal, que buscan adaptar el movimiento cristiano igualitario y, por lo tanto, subversivo a la sociedad y cultura grecorromana patriarcal-kyriarcal, deben entenderse como parte de esta retórica cultural antigua⁵³. Estos mandatos no habrían sido necesarios si desde sus comienzos la comunidad cristiana y su autocomprensión hubieran existido únicamente como formación kyriarcal. El paradigma helenístico del sometimiento kyriarcal codificado en las Escrituras cristianas —junto con el paradigma imperial romano— desembocó en las estructuras cúlitas jerárquicas de la iglesia romana en los siglos II y III. Esta conjunción de antiguas estructuras kyriarcales determinó la auto-comprensión de la iglesia «ortodoxa» postconstantiniana. Aunque las formas de kyriarcado griegas aristocráticas/oligárquicas y romanas imperiales/colonialistas fueron modificadas bajo condiciones socioeconómicas y políticas cambiantes, parecen haber sido las dos formas prevalecientes del kyriarcado en la historia del cristianismo occidental. Las instituciones jerárquicas del catolicismo romano tienden a parecerse a la pirámide kyriarcal imperial de Roma⁵⁴. Por ejemplo, al igual que el emperador romano, el papa es llamado *pater patrum* y es considerado el representante de D* en

50. Page duBois, *Torture and Truth*, Routledge, New York, 1991, pp. 123; sobre la esclavitud romana véanse K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Oxford University Press, New York, 1986; Dale B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, Yale University Press, New Haven, 1990, pp. 1-49, pinta una imagen positiva de la esclavitud, probablemente para justificar el uso que hace Pablo de esta metáfora.

51. Véanse asimismo M. E. Hawkesworth, *Beyond Oppression: Feminist Theory and Political Strategy*, Continuum, New York, 1990; Hannelore Schröder, «Feministische Gesellschaftstheorie», en L. F. Pusch (ed.), *Feminismus: Inspektion der Herrenkultur*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp. 449-478.

52. Cynthia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 165. Sin embargo, esta obra tiene limitaciones debido a su falta de atención al lenguaje androcéntrico y su falta de conciencia de que, por ejemplo, la aseveración de que «el hombre es la medida» no se refiere en general al individuo sino solamente a la autonomía del varón ateniense de elite.

53. Véanse también el capítulo 4 de *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston, 1985 y Clarice Martin, «The "Haustafeln" (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: "Free Slaves" and "Subordinate Women"», en C. Hope Felder (ed.), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, pp. 206-231, para un discusión feminista/womanista de los textos relativos a los códigos domésticos.

54. Estas estructuras han producido una teología y espiritualidad kyriocéntricas. Por ejemplo, Teresa de Ávila articula una noción de la obediencia según la cual incluso el Cristo celestial se somete a las autoridades eclesiásticas en la medida en que tiene que sujetar sus revelaciones en obediencia a su «padre» espiritual y confesor. Véase Udo Maria Schiffer, «Weisheit des Gehorsams bei Theresa von Avila», en W. Beier (ed.), *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt I*, EOS Verlag, St. Ottilien, 1987, pp. 835-862.

la tierra⁵⁵ Esto puede contrastarse con algunas iglesias de la Reforma, que se adecuan más a la forma clásica griega del kyriarcado en la medida en que adoptaron estructuras institucionales semejantes a las reflejadas en las epístolas pastorales.

Puesto que la democracia capitalista moderna se modeló a partir de antiguas nociones filosóficas grecorromanas de la democracia, ha heredado esta contradicción entre las estructuras sociopolíticas de dominación verdaderamente existentes y las auto-comprensiones democráticas ideales⁵⁶. Al comienzo, la democracia estadounidense moderna excluyó de la participación democrática plena a todos los hombres y mujeres que fueran esclavos, inmigrantes o pobres. La propiedad y el estatus masculino de elite determinado por nacimiento y educación, no solamente por el sexo biológico, les otorgaba a los varones el derecho de participar en el gobierno de los pocos sobre los muchos. Al mismo tiempo, la forma moderna de la democracia basó los derechos civiles en la creencia de que todas las personas son creadas iguales y que por consiguiente tienen el derecho de dedicarse a la búsqueda de la libertad y del bienestar⁵⁷.

Esta contradicción entre los ideales democráticos radicales y su actualización kyriarcal ha engendrado movimientos emancipadores que buscan un ejercicio de la ciudadanía plena. En los dos últimos siglos las luchas en torno a la «igualdad de derechos» han logrado derechos civiles y políticos para todos los ciudadanos adultos. Sin embargo, estos movimientos en pro de los derechos políticos y civiles no han podido cambiar radicalmente la explotación económica kyriarcal ni las estratificaciones sociopolíticas con base en la raza, el género, la clase, la condición de inmigrante y la orientación heterosexual. Así, las teorías liberales de la «igualdad de derechos» formal

55 Para la discusión véase mi artículo 'A Discipleship of Equals: Ekklesial Democracy and Patriarchy in Biblical Perspective', en E. C. Bianchi y R. Radford Ruether (eds.), *A Democratic Catholic Church*, Crossroad, New York, 1992, pp. 17-33.

56 Carol C. Gould, *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; Anne Phillips, *Engendering Democracy*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1991.

57 Sobre Francia véase Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the French Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988, que muestra que la Revolución francesa creó una esfera masculina pública pautada rigidamente según el género y que relegó a las mujeres a la esfera privada del hogar. Dicho escuetamente, el reavivamiento clásico moderno temprano —con sus tonalidades políticas, lingüísticas y estilísticas— le otorgó un *ethos* decididamente masculino a la acción pública. La autora sostiene luego que aunque las mujeres no lograron su emancipación política, la Revolución les legó una identidad oral y una constitución política. El género llegó a ser una categoría relevante socialmente en la vida postrevolucionaria. De hecho, tanto la domesticidad —incluida la maternidad republicana— como el feminismo podrían ser vistos como dos consecuencias distintas pero interrelacionadas de la transformación de la esfera pública absolutista» (13).

demuestran ser discursos kyriarcales disfrazados. Al usar el lenguaje de la democracia pero en realidad reforzar las estructuras del kyriarcado, hacen que el círculo liberal democrático parezca ser coextensivo con la pirámide kyriarcal de opresión antes que estar en tensión y contradicción con ella.

La filósofa feminista Joan Cocks ha señalado que el pensamiento político moderno elabora dos aspectos del poder masculino: uno, basado en la familia, busca asegurar el control de la reproducción de la especie; el otro, basado en la ideología, desea la gratificación sexual⁵⁸. En primer lugar, el derecho patriarcal o derecho de padre, opera del lado del orden kyriarcal, ejerciendo poder sobre esposas, hijos, riquezas, instituciones del saber e instituciones sociales culturales y religiosas, por medio del ejercicio del gobierno político público y el despliegue de la fuerza de la ley. En segundo lugar, el poder masculino se ha articulado como el derecho fálico sobre los objetos de su deseo. Está basado en el físico masculino, en un tipo particular de cuerpo y en el pene, que representa el poder masculino⁵⁹.

Esta distinción entre los dos aspectos del régimen kyriarcal es importante, pero en mi opinión debe ser entendida de otra forma. Antes que ubicar la lógica kyriarcal del derecho de padre en la familia, yo sugeriría que el poder patriarcal como poder kyriarcal opera en un nivel estructural político-institucional, mientras que el poder fálico como kyriocentrismo funciona en un nivel sistémico ideológico-lingüístico. Estos dos niveles no están separados, sino que interactúan, generando la opresión de las mujeres.

Los varones blancos de elite norteamericanos y europeos han producido la política kyriocéntrica que no sólo ha definido a las mujeres blancas de elite como lo «otro», sino que también usó la alteridad para subordinar a clases, razas y pueblos, para colonizarlos y explotarlos bajo el pretexto de la democracia y la civilización kyriarcales y modernas⁶⁰. En resumen, el saber entendido como la forma en que encontramos sentido al mundo no solamente está configurado por el género, sino también por la raza, la clase dominante, el colonialismo y el eurocentrismo. La crítica de la cultura bell hooks, de

58 Joan Cocks, *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political Theory*, Routledge, New York, 1989, pp. 212-2.

59 Para una fascinante historia de la construcción social del sexo, véase Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

60 Véanse, por ejemplo, Gayatri Chakravorty Spivak, en Sarah Harasym (ed.), *The Post Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, New York, 1990; Caroline Ramazonoglu, *Feminism and the Contradictions of Oppression*, Routledge, London, 1989.

origen afro-americano, compara esta «política de la dominación» con un edificio en el que los sistemas interconectados de la opresión comparten un terreno ideológico, a saber, «la creencia en la dominación y la creencia en las nociones de superior e inferior [...] Para mí es como una casa; comparten el cimiento, y el cimiento está constituido por las creencias ideológicas en torno a las cuales se construyen las nociones de dominación»⁶¹.

Así como en la Antigüedad, también en la Modernidad las filosofías de «diferencias naturales» funcionan como justificaciones ideológicas de la dominación que intentan excluir de la plena ciudadanía a ciertas personas consideradas inferiores. Se crean por la contradicción entre el ideal de la auto-definición democrática y las prácticas de dominación socioeconómicas patriarcales realmente existentes. La democracia moderna perpetra muchas de las prácticas ideológicas articuladas por primera vez en la filosofía clásica y en la teología. En la medida en que sostiene que sus ciudadanos son «creados iguales» y que tienen el derecho de «dedicarse a la búsqueda de la libertad y el bienestar», pero al mismo tiempo justifica las estratificaciones sociales y las desigualdades económicas «naturales», su retórica filosófica, política y religiosa acerca de la «igualdad» para unos pocos «hombres eminentes y grandes» sirve para excluir a todos los «otros» de la plena participación democrática.

LA UBICACION SOCIOPOLÍTICA DE LA DOCTRINA CRISTOLOGICA

Las doctrinas cristológicas se configuraron en un momento en que los segmentos de la iglesia antigua que llegaron a constituir el cristianismo «ortodoxo» hegemónico ocuparon el espacio prominente de la iglesia romana imperial constantiniana. Por otra parte, en los tiempos modernos se han visto mediadas por discursos teológicos liberales que fueron creados por la forma moderna del kyriarcado articulado en el sistema de sexo/género. El dogma cristológico clásico expresa el deseo imperial de unificar y controlar una iglesia creada por las diversas interpretaciones de Jesús que se desarrollaron en los comienzos del cristianismo⁶². No olvidar que tal contexto histórico de pode-

61 bell hooks, *Talking Back*, South End Press, Boston, 1989, p. 175

62 Vease Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, *From the Apostolic Age to Chalcedon*, John Knox Press, Atlanta, 1975, p. 451, Karl Heinz Ohlig, *Fundamentaltchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, Kosel, München, 1986, Michel Clevénot, *Der Triumph des Kreuzes Geschichte des Christentums im IV. und V. Jahrhundert*, Exodus, Freiburg, 1988

rosos intereses está inscrito en los discursos cristológicos ayuda a explicar por qué las interpretaciones feministas que se refieren a las expresiones imperiales kyriarcales de la divinidad de Jesús o a la centralidad de la expiación en la interpretación de la muerte de Jesús a menudo provocan protestas intelectuales y resistencias emocionales.

Las cristologías liberales ilustradas de Jesús, el hombre más grande que haya vivido, el héroe individual excepcional o el verdadero genio religioso que debe ser imitado, a su vez resucitaron al «hombre divino» de la antigua Grecia, que siempre es un varón, autónomo y desafiante, que está situado por encima y más allá de todas las limitaciones humanas⁶³. En palabras de Koster:

[estas cristologías han respaldado] el ascenso sin trabas al poder político de un genio, sustentado por el acuerdo ideológico de gran parte de la población [...] La creencia en el hombre divino hoy se halla por doquier en la tradición cristiana y en la interpretación de su herencia, desde la interpretación de sus héroes, como Jesús y Lutero, hasta la sugerencia de que la verdadera piedad también supondrá la recompensa de la grandeza humana y de los logros propios extraordinarios, como individuos y como nación. Que estemos bajo el hechizo de esta idea también da cuenta de la profunda difusión de cierta imaginería en torno a lo negro y blanco —y nada se pierde si a esta galería de genios religiosos añadimos algunas mujeres o algunos héroes de piel negra⁶⁴.

La siguiente experiencia puede ilustrar lo profundamente arraigadas que están las nociones de la superioridad dogmática cristiana y la creencia ortodoxa en la grandeza singular de Jesús. Este verano fui a Jerusalén a participar en un taller sobre cristología feminista con estudiantes alemanes, en su mayoría luteranos, que estaban estudiando en Israel durante un año. Para mi sorpresa, las reacciones más ardorosas surgieron como respuesta a la insistencia de Jacob Neusner —citada por mí— en que el judaísmo, el cristianismo y el islam son tres religiones distintas⁶⁵. En consecuencia, sostiene que debemos evitar el uso de la expresión «tradición judeo-cristiana»

63 Vease Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750 1945*, 2 tomos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985

64 Helmut Koster, «The Divine Human Being» *Harvard Theological Review* 78 (1985), p. 251 Sin embargo, Koster enfatiza que el mensaje cristiano democratiza el concepto de *imitatio Christi* en la medida en que en la enseñanza de Jesús la idea de la «imitación del hombre divino» está totalmente ausente «La perfección es darse a sí mismo en vez de llegar a ser uno mismo» (246)

65 Jacob Neusner, *Jews and Christians The Myth of a Common Tradition*, SCM/Trinity Press International, Philadelphia, 1991 Vease asimismo Arthur Cohen, *The Myth of the Judeo Christian Tradition*, Harper & Row, New York, 1969

porque interpreta la relación del judaísmo y del cristianismo como una sola tradición religiosa. Este concepto manifiesta la pretensión cristiana de haber superado lo anterior y refleja la «voluntad de poder» cristiana.

Dado que este taller sobre «cristología feminista» tuvo lugar hacia el final del año de estudios en Israel, yo esperaba que para entonces los estudiantes ya hubieran reconocido que la insistencia cristiana —por otro lado tan común— en torno a la existencia de una tradición judeo-cristiana única y continua no era aceptable para muchos judíos, porque la voluntad de poder de la misma consolida las nociones cristianas de superioridad con respecto al judaísmo. A pesar de sus intenciones liberales pro-judías, algunos de los estudiantes no querían abandonar la expresión «judeo-cristiano», probablemente porque la noción de la superioridad cristiana está sostenida por el dogma cristológico clásico y por las nociones ilustradas de Jesús como un genio religioso único⁶⁶.

No fue sorprendente, pues, que la comunicación se fuera al traste por completo cuando comenzamos a hablar sobre un artículo escrito por la teóloga suiza Regula Strobel en el que bosqueja las discusiones feministas críticas sobre la «condición de varón» de Jesús y sobre la teología de la cruz⁶⁷. En vez de intentar un acercamiento crítico a estos debates feministas y explorar las raíces de su descontento, algunos estudiantes los declararon «heréticos» unilateralmente. Puesto que los mismos estudiantes se oponían a las reflexiones feministas y críticas de Strobel haciendo referencia a las «confesiones de fe», les resultó imposible a los otros estudiantes entrar en una reflexión crítica y un diálogo sobre los temas en cuestión. No nos fue posible llevar a cabo una discusión que explorase las inquietudes feministas relativas al mal empleo religioso de estereotipos culturales de género y sobre la teología de la cruz —utilizada a menudo para forzar a las mujeres a aceptar el sufrimiento, la autoridad masculina en la familia y la violencia.

66 En su reacción a este texto (comunicación del 12 de julio de 1994) Julie Miller observó «Se que esta no es su preocupación primaria, pero quisiera sugerir también que la resistencia a desafíos tales como el suyo no está basada enteramente en un deseo de superioridad, sino en un temor fundamental de perder la identidad intelectual/ontológica/religiosa, es decir, el «sí mismo» de una tal como una siempre lo ha conocido, no importa lo debilitador u opresivo que sea. Aquello a lo que usted se opone o aquello que defiende puede llevar a las personas a verdaderas crisis espirituales y de identidad, así, la resistencia a conceptos que desafían el mundo que uno conoce puede ser vista como una forma de auto-defensa psicológica».

67 Regula Strobel, «Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien», en D. Strahm y R. Strobel (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, pp. 52-65.

Refugiándose en una postura «ortodoxa» sin poder articularla coherentemente, algunos estudiantes simplemente rehusaron tratar los argumentos teológico-históricos —y no simplemente feministas— que sostienen que las cristologías clásicas están enraizadas en una teología kyriarcal imperial. Y si pudieron autorizar su negativa recurriendo a la ortodoxia fue porque las cristologías «clásicas» no sólo no se ven interrumpidas por los discursos cristológicos liberales modernos, sino que a menudo continúan en ellos. En la medida en que las cristologías liberales contemporáneas comparten con la teología clásica la patología kyriocéntrica de la Modernidad, reinscriben los diversos discursos del kyriarcado en contra o a favor de los intereses modernos de poder⁶⁸.

Por lo general es un hecho reconocido que las doctrinas cristológicas clásicas fueron modeladas por los intereses imperiales. El emperador romano Constantino, cuyas victorias militares habían reunificado poco antes al imperio, convocó el primer concilio cristiano en Nicea el 20 de mayo del 325 de nuestra era. En su discurso inaugural afirmó que consideraba la «desunión en la Iglesia un mal más terrible y más penoso que cualquier clase de guerra» y exhortó a la asamblea de obispos a que «desterraran todas las causas de la disensión» y que «resolvieran las dificultades controvertidas según la ley de la paz». Esta «ley de la paz» imperial no valoraba ni toleraba la diferencia, la falta de acuerdo o la diversidad, sino que imponía reglas y normas de uniformidad que podían ser ejecutadas por el Estado⁶⁹. De manera similar, el proceso de toma de decisiones del Concilio de Éfeso (431), que León de Roma llamó el «Sínodo de los ladrones», estuvo totalmente bajo el control imperial⁷⁰.

La promulgación calcedónica de la doctrina de la encarnación es un buen ejemplo de cómo el kyriocentrismo y el kyriarcado se alimentan y se refuerzan mutuamente. Esta doctrina fue formulada en el Concilio Ecuménico de Calcedonia (451) y proclamada en nombre de los padres conciliares y de los emperadores romanos Marciano y Valentiniano. La palabra latina *incarnatio*, que significa «encarnar» (*in* + *caro* [carne]) traduce dos palabras griegas distintas del

68 Para un argumento similar, véase Dieter Georgi, «The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism» *Harvard Theological Review* 85 (1992), pp. 71-79.

69 Véase Charles Joseph Hefele, *A History of the Christian Councils from the Original Documents* I, ed. y trad. W. R. Clark, T. & T. Clark, Edinburgh, 1894, 260.

70 Para la discusión crítica y la literatura véase la ponencia de Vasiliki Limberis «The Council of Ephesos», ofrecida en el Ephesus Symposium, 25-29 de marzo, 1994, en la Harvard Divinity School. Le estoy muy agradecida a la profesora Limberis por compartir su manuscrito conmigo.

texto del concilio: *enanthropōsin* y *oikonomia*. *Enanthropōsin* se utiliza solamente una vez en el texto en el sentido de vivir entre (*en*) o de tener la apariencia de un ser humano (*anthrōpos*).

La otra expresión griega, *oikonomia*, traducida al latín como *incarnatio*, es una forma compuesta de *oikos* (casa) y *nomos* (ley, orden, gerencia). Su significado original es gerencia, orden o administración de una casa. La palabra moderna «economía» deriva de allí. *Oikonomia* se utiliza tres veces en el documento del concilio de Calcedonia: «algunos osan corromper el misterio de la encarnación del Señor por nosotros»; «aquellos que intentan corromper el misterio de la encarnación» y «quienes presumen rasgar el misterio de la encarnación». Lo que se traduce como «misterio de la encarnación» debería expresarse como el «misterio de la gerencia —el orden, la ley, la economía— (doméstica)»⁷¹. Tal traducción desmitificaría la derivación latina y revelaría que el misterio de la «encarnación» es el del kyriarcado, puesto que en la Antigüedad el orden kyriarcal de la casa era el paradigma del orden del Estado y de todo el universo. El gobierno kyriarcal sería consiguientemente el método del gobierno y de la organización del Señor.

¿Cómo articula entonces el decreto del concilio semejante nuevo orden mundial y su organización cristiana⁷²? En esta sección abunda la terminología exclusiva. La promulgación del «misterio de la encarnación» incluye toda una gama de condenas de diversas formulaciones cristológicas, que según los padres conciliares deben ser rechazadas. Los padres sinodales «se oponen, expulsan, se resisten, anatematizan y rechazan, excluyen y condenan al infierno» a todo aquel que mantiene una postura diferente. La política ortodoxa decreta, prohíbe y legaliza. Su retórica deja entrever que es el producto de una lucha en torno a palabras y conceptualizaciones. Su lenguaje revela que el concilio ejerce su autoridad aquí por medio de un poder kyriarcal imperial que excluye y envilece a sus opositores.

Aunque hay enconadas luchas en torno al sentido del Testamento Cristiano, estos escritos reflejan luchas «sectarias» internas más que un poder gobernante. Muy al contrario, en el caso de los dogmas cristológicos de los siglos IV y V generalmente se reconoce que fueron articulados bajo las presiones romanas imperiales. Ejercitan funcio-

71 Sobre el significado del término véase el excelente estudio de J. H. Reumann «The Uses of "Oikonomia" and Related Terms in Greek Sources to about A.D. 100 as a Background for Patristic Application», disertación, University of Pennsylvania, 1957.

72 Aquí parece tener sus raíces históricas el «nuevo orden mundial» del presidente Bush. Para una evaluación algo acritica del impacto de este «nuevo orden mundial» sobre las mujeres, véase Patricia Aburdene y John, *Megatrends for Women*, Villard Books, New York, 1992, pp. 265-318.

nes normalizadoras por las cuales la Iglesia, cada vez más semejante a un imperio, establece su dominio, sanciona su violencia y sacraliza su poder. Este significativo cambio en el proceso teológico y político se percibe claramente en el documento del Concilio de Calcedonia. Puede rastrearse en su introducción y se vuelve expreso en la declaración de intenciones articulada en el segundo párrafo de la definición doctrinal:

El Sínodo Santo, Grande y Ecuménico, por la gracia de Dios y la orden [o mejor. el decreto divino] de nuestros Emperadores ortodoxos y amantes de Cristo, Marciano Augusto y Valentiniano Augusto [énfasis mío] [...] ha decretado lo que sigue...⁷³.

La misma conjunción entre el emperador y D^{ns}/Cristo puede observarse en la definición del concilio:

Nuestro Señor y Salvador Jesucristo, confirmando el conocimiento de la fe a sus discípulos, dijo «mi paz os dejo, mi paz os doy» para que nadie difiriera de su prójimo en las doctrinas de la ortodoxia, sino que la proclamación de la verdad fuera demostrada igualmente por todos⁷⁴.

Este texto es notable no sólo porque emplea los títulos imperiales «Nuestro Señor y Salvador», sino también porque recorta la cita del Evangelio de Juan, utilizándola para establecer su autoridad bíblica por el «sentido común». Al reemplazar la afirmación del Evangelio de Juan «no como el mundo la da, yo os la doy» con una afirmación de propósito, «para que nadie difiera de su prójimo en las doctrinas de la ortodoxia», la promulgación del sínodo cambia la paz de Cristo por la paz del emperador, la *Pax Romana*.

La «misteriosa *oikonomia*», es decir, el orden, la administración de la casa, del mundo, se identifica aquí como la verdadera «naturalidad» del Señor Jesucristo. Al sustituir la «gracia de Dios» y la «paz de Cristo» por el «decreto divino» de los emperadores, que los padres sinodales promulgaron instigados por la administración imperial, se afirma como hecho de «sentido común» que el orden imperial sea

73 T. Herbert Bindley (ed.), *The Oecumenical Documents of the Faith*, Methuen, London, 1950, p. 232. Es interesante señalar que el texto no menciona a la emperatriz Pulqueria, hermana de Teodosio II, sino solamente a su esposo, Marciano, aunque la poderosa influencia de ella haya controlado el proceso sinodal. Este ejemplo no solo ilustra las funciones silenciadoras de los textos kyriocéntricos, sino que subraya la inferencia de las mujeres de élite en el mantenimiento del poder kyriarcal. Véase Henry Chadwick, *The Early Church*, Fordmans, Grand Rapids, 1968.

74 Bindley, *The Oecumenical Documents of the Faith*, 232.

una «realidad» cristiana⁷⁵. La articulación de la «misteriosa economía», sin embargo, no es una memoria sumergida y ni una huella de diferencias valoradas, como argumenta Odell-Scott. Aunque éste sugiere que «la doctrina de la misteriosa economía de Dios y del mundo en Cristo tiene paralelismos en, y es un reflejo de la misteriosa unión de Dios y los emperadores en la configuración teo-política de la época»⁷⁶, sin embargo argumenta que la doctrina «es subversiva con respecto a los poderes reinantes, tanto los poderes reinantes políticos (el emperador y la Iglesia imperial) como los poderes reinantes onto-teo-lógicos. Es una subversión que «acomoda», «encubre», «esconde», «refugia» y «reúne» diferencias, violando la ley y el orden y desafiando la razón y la realidad»⁷⁷.

Considero que semejante argumentación confunde la formulación de una diferencia dualista con una multiplicidad de diferencias (ahora en plural)⁷⁸. La larga lista de las condenas de Calcedonia indica claramente que la «misteriosa *oikonomia*» no tolera las diferencias. Más bien, su formulación doctrinal abraza el dualismo de la diferencia humana y divina en la construcción de la identidad de Jesucristo —entendida como la unión de dos opuestos— y exige que sea aceptada sin preguntas ni desviaciones. Aquí lo que se impone no es *theologia*, es decir, la reflexión y exploración de la relación humana-divina, sino una *oikonomia* mistificada, es decir, el gobierno y el ordenamiento kyriarcal de las expresiones de fe. Por otra parte, aunque la fórmula confesional de Calcedonia expresa claramente este tipo de dualismo kyriarcal de género, suele pasarse por alto⁷⁹ que el ordenamiento imperial tiene un fuerte énfasis sobre el género «Engendrado del Padre eternamente en cuanto a su Divinidad. / Nacido de la Virgen, *Theotokos*, temporalmente en cuanto a su Humanidad»⁸⁰.

75 Sobre la política imperial que determinó la «política de sentido» que promulgo el concilio, véase especialmente Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon*.

76 Odell Scott, *A Post Patriarchal Christology*, 100.

77 *Ibid.*, 113.

78 Esto se ve claramente en su discusión de Gal 3,28, donde insiste que la diferencia económica, política y sexual no queda abolida por el bautismo. Que esta especialmente interesado en la diferencia sexual se ve en su discusión de 1 Cor 11,2-16, donde sostiene que Pablo se opone a las relaciones patriarcales, defendiendo la igualdad entre los sexos. Sin embargo, para poder mantener este argumento debe atribuir los argumentos jerárquicos/kyriarcales a la comunidad corintia. Para una lectura feminista del texto véase especialmente Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress Press, Minneapolis, 1990.

79 Véase, sin embargo, Basil Studer, *Consubstantialis Patris — Consubstantialis Matri: une antithèse christologique chez Léon le Grand* *Studia Patristica* 13 (1975), pp. 286-294. Studer argumenta que esta formulación expresa la «doble solidaridad» de Cristo.

80 Bindley, *The Oecumenical Documents of the Faith*, 234, 135.

La doctrina cristológica de Calcedonia no es «poco natural». Es política. Moldeó y fue moldeada por la política imperial en torno al significado, que legitimaba la dominación y la explotación kyriarcal. Su formulación kyriocéntrica de la naturaleza dual de Cristo atribuye su divinidad a la «eterna generación del Padre» y su humanidad al nacimiento temporal por la Madre de D^{ns} Virgen (*Theotokos*). Así, esta doctrina cristológica registra en la auto-comprensión y la identidad cristiana ortodoxa la «misteriosa economía» de las relaciones kyriarcales y la dominación imperial. Al asociar la paternidad/masculinidad con la divinidad y la eternidad y colocar con firmeza la maternidad/femineidad en el ámbito temporal de la humanidad, no sólo introduce el dualismo de género sino también el dualismo entre la Iglesia y el mundo, la religión y la naturaleza, el cielo y la tierra.

A petición de la corte imperial, los padres conciliares no sólo inscribieron estos dualismos como oposiciones desde un punto de vista doctrinal, sino que prohibieron que cualquiera dijera o pensase de otra manera bajo la amenaza de ser expulsado y condenado. La promulgación invoca la «gracia de Dios» y la «paz de Cristo» para asegurar la unidad política y el poder religioso del imperio. Como discurso doctrinal, la política kyriarcal de la promulgación calcedónica sigue moldeando la identidad cristiana «ortodoxa» de manera kyriarcal. Esta identidad kyriocéntrica se ha tornado de sentido «común» en las comunidades cristianas ortodoxas y proporciona hoy el marco de referencia «preconstruido»⁸¹ e irreflexivo de las articulaciones cristológicas bíblicas y feministas. Este marco de referencia está determinado no sólo por las relaciones imperiales de dominación, sino también por el sistema kyriocéntrico de sexo/género de la cultura occidental.

Los discursos cristológicos imperiales no socavan el sistema kyriarcal de sexo/género. Más bien, para poder operar, necesitan la construcción ideológica de lo *femenino*, así como la colaboración activa de las mujeres. El «Oratorio de Eufemia» que mencionamos en el título de este capítulo proporciona una potente metáfora para caracterizar semejante espacio de acceso a lo femenino desde un punto de vista religioso-cultural; un espacio que es esencial para la operación de la política de sentido kyriarcal en Occidente. Se refiere a una capilla denominada así en referencia a una santa. Fue allí

81 Sobre este concepto véase Michel Pecheux, *Language, Semantics, and Ideology*, St. Martin's Press, New York, 1975. En cualquier formación discursiva lo «preconstruido» produce el efecto de aquello «siempre dado como un hecho», el «sentido común», o «lo que ya sabe todo el mundo».

donde se negoció la forma final de la doctrina cristológica de Calcedonia. Como explica Grillmeier:

Fue sólo bajo la presión constante del emperador Marciano como los Padres de Calcedonia se pusieron de acuerdo para darle forma a una nueva fórmula de fe. Aún en la cuarta sesión del Concilio, el 17 de octubre del 451, los delegados del Emperador escucharon cómo el sínodo una vez más afirmaba su propósito de no crear una fórmula nueva más allá de los credos de Nicea y Constantinopla [...] Pero los comisionados imperiales —juntamente con los delegados romanos— lograron invertir la situación [...] Los obispos cedieron y expresaron el deseo de que una comisión, formada a voluntad del Emperador, desarrollara una nueva fórmula [...] Entonces veintitres obispos se reunieron con los comisionados imperiales en el oratorio de Santa Eufemia. Cuando volvieron al plenario, pudieron presentarle al sínodo una larga declaración de fe⁸².

Esta referencia al Oratorio de Santa Eufemia puede ser insignificante desde un punto de vista histórico. Caracteriza el espacio de Calcedonia como marcado por el nombre de una santa cuya memoria puede o no haber tenido alguna influencia sobre las deliberaciones reales de los padres conciliares. Sin embargo, una lectura feminista puede utilizar esta información como una expresión simbólica que pone de manifiesto y descubre que los discursos kyriarcales necesitan construir un espacio ideológico referido a lo «femenino» entendido desde una perspectiva cultural y religiosa, como un terreno que facilita la articulación de los mismos. Por consiguiente, las prácticas de interpretación feministas críticas no sólo deben prestar atención a la «masculinidad» de los discursos cultural-religiosos, sino también reflexionar sobre sus marcos «femeninos». Sostengo que las teologías feministas sólo podrán cambiar las formaciones de identidad kyriarcales cristianas «estables» si desestabilizan tales formas kyriocéntricas de la cristología. Esto último puede hacerse al desalojarlas de su incrustamiento en las relaciones kyriarcales y al examinar críticamente el espacio cultural-religioso de lo «femenino» en el que operan tales discursos kyriarcales. Que los discursos teológicos feministas puedan cambiar los sistemas de creencias y las prácticas cristianas depende en gran parte de que las eruditas feministas sean capaces de desarrollar una teoría del sujeto femenino y reemplazar el espacio kyriarcal de lo femenino con un espacio político contrahegemónico, en el que las prácticas culturales que buscan el cambio puedan volverse operativas.

82 Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 543

En mi propia obra he intentado esbozar un espacio que sea contrahegemónico al kyriarcado al desarrollar la noción de la *ekklēsia* de mujer*^s como una práctica crítica y una visión de la democracia radical en la sociedad y la religión. El título de este capítulo superpone las expresiones «Oratorio de Eufemia» y «*Ekklēsia* de Mujer*^s» para estimular la imaginación del lector. Esta conjunción del concepto *ekklēsia* de mujer*^s con el lugar en el que se negoció la doctrina cristológica de Calcedonia aspira a funcionar como una metáfora de las luchas feministas por reconfigurar los discursos sociales y religiosos del patriarcado. Los estudios feministas postmodernos y críticos han explorado la función del significante «mujer/femenino». A su vez, los estudios críticos de la cultura y los estudios liberacionistas plantean el desafío a los análisis de género teóricos feministas de no hacer abstracción de su función sociopolítica, reinstalando el ideal cultural de la «Dama»⁸³.

Esta crítica de las categorías básicas del análisis feminista ha provocado una crisis en la auto-comprensión feminista y en las prácticas del sujeto feminista. Para indicar esta crisis en mi obra, estoy introduciendo aquí una forma particular de escribir «mujer*^s» [*wo/men*] que busca indicar que las mujeres no son un grupo social unitario, sino que están fragmentadas y fracturadas por estructuras de raza, clase, religión, heterosexualidad, colonialismo, edad y salud. Sin embargo, no creo que las feministas puedan abandonar totalmente la categoría analítica «mujeres», reemplazándola con la categoría analítica «género», si es que no queremos marginar o borrar la presencia de las mujeres en nuestros propios discursos feministas⁸⁴.

Entre las diversas teorías críticas, la obra de Rosemary Hennessy es la que me ha resultado más útil para reflexionar críticamente sobre esta crisis categorial en el discurso feminista. Hennessy desarrolla una teoría sobre la práctica crítica feminista para llevar a cabo cambios en la vida de las mujeres elaborando la noción de ideología de

83 Sobre la elaboración de esta expresión véase Hazel V. Carby, «On the Threshold of Women's Era: Lynching, Empire and Sexuality», en H. L. Gates (ed.), *Race, Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 301-328. Véase también el artículo de Kwok Pui-lan «The Image of the White Lady: Gender and Race in Christian Mission», en A. Carr y E. Schussler Fiorenza (eds.), *The Special Nature of Women?* Concilium, SCM Press, London, 1991, pp. 19-27.

84 Para una situación y discusión de este problema en los discursos feministas véase, por ejemplo, Tania Modleski, *Feminism without Women: Culture and Criticism in a «Post feminist» Age*, Routledge, New York, 1991, así como referencias en la nota 1.

Louis Althusser y el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci. Comienza ubicando su propia teoría materialista feminista entre dos discursos feministas en Occidente y pregunta cómo la teoría feminista francesa y la teoría norteamericana del punto de vista construyen la categoría feminista fundamental de «mujer». Mientras que el feminismo francés postmoderno se centra en la «prioridad de los sistemas de significación, toma el inconsciente como un área privilegiada de exploración y en algunas versiones sostiene que las mujeres no tienen una posición en el orden simbólico desde el cual hablar», el feminismo norteamericano «trata a las mujeres como un “yo” y el lenguaje como una «comunicación transparente». La teoría norteamericana del punto de vista «ancla las tomas de posición críticas en la experiencia, y postula el feminismo ante todo como una receta para la acción». Hennessy evalúa críticamente ambos discursos feministas y los califica como insatisfactorios si el feminismo se entiende como un movimiento político y al mismo tiempo como una teoría que pueda «encontrarle un sentido» al mundo de la opresión.

Al comparar críticamente la teoría feminista francesa y la teoría americana del punto de vista, Hennessy intenta desarrollar una «analítica» que extienda las críticas postmodernas y feministas del sujeto centrado, sin renunciar a un compromiso con la posibilidad del cambio social transformador⁸⁵. Con ese fin, evalúa críticamente la noción de ideología de Althusser como demasiado funcionalista y tilda su concepto de interpelación de demasiado subversivo para la acción. Sin embargo, considera útil su teoría del lenguaje porque entiende al lenguaje como una «acción social» y como un medio a través del cual se moldea a los sujetos. La ideología produce discursos que pueden ser vistos, escuchados, hablados, proclamados, impresos, creídos y valorados: en otras palabras, todo lo que cuenta como realidad determinada socialmente.

Decir que la ideología es una fuerza material en el sentido de que (re)produce lo que cuenta como realidad, sugiere que otras fuerzas materiales, tanto económicas como políticas, no son meramente reflejadas por la ideología, sino que también son moldeadas por la ideología, al menos en parte⁸⁶.

Esta concepción de la ideología busca también corregir las comprensiones empiristas y positivistas que entienden la «realidad» como si se hallara ubicada fuera del discurso. Lo hace «al incluir lo discursivo dentro de la materialidad de la cual se produce lo social». Por consiguiente, debemos distinguir entre la «materia prima», el verdadero objeto (es decir, el mundo verdadero), por un lado, y, por otro, lo real elaborado discursivamente como el objeto del conocimiento. La implicación clara para el discurso cristológico feminista consiste en la intuición de que la «realidad», ya sea la del Jesús histórico, ya la de la experiencia de la mujer, es siempre un constructo retórico ideológico moldeado por los lenguajes culturales y el marco teórico de algún momento histórico particular.

Hennessy amplía esta noción de ideología en función del concepto de hegemonía que desarrolló Gramsci. En la teoría de Gramsci, la hegemonía se entiende como el proceso por el cual un grupo gobernante llega a dominar, al establecer el «sentido común» cultural. El poder cultural no se ejerce simplemente de arriba para abajo; es negociado y disputado en un proceso de articulación discursiva⁸⁷. Al combinar las ideas de ambos teóricos marxistas y confrontarlas con las teorías feministas, Hennessy intenta desarrollar un marco teórico que pueda ofrecer una salida fructífera de la crisis introducida por la noción postmoderna del «sujeto construido en el lenguaje».

Si lo que llega a ser el «sentido común» cultural o religioso se genera⁸⁸ a través de un proceso por el que los que están en el poder establecen y mantienen su dominio, entonces los dogmas cristológicos deben ser entendidos como el resultado de un proceso político por el cual la Iglesia imperial, bajo las presiones de los intereses políticos de los emperadores romanos, llegó a dominar. Deben someterse a una investigación los discursos cristológicos con el objeto de determinar en qué medida continúan este proceso kyriarcal y en qué medida lo interrumpen. Así, la teología feminista que se ocupa de la crítica de ideologías como práctica social no rechaza de lleno toda la formación ideológica de la cristología, sino que se dedica a luchar teóricamente para poder reconfigurarla. Sugiero que la teología feminista podrá hacer esto solamente si deja de concebir la cristología como una totalidad monolítica y pasa a entenderla como un agregado de discursos que compiten entre sí, rivales, a menudo contradictorios, que producen lo que llega considerarse «lo que las cosas son».

La obra teórica de Hennessy arroja luz sobre mis propios intentos de tratar la alternativa dualista —o identificarse con las institucio-

85 Véase Hennessy, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, 33-36.

86 *Ibid.*, 75.

87 *Ibid.*, 76.

88 Utilizo el término aquí en los dos sentidos del significado de la palabra a) que llega a ser, b) definido en función de género.

nes patriarcales (tales como las religiones bíblicas) o abandonarlas— que se inscribe en los discursos feministas en el campo de la religión. También es de ayuda para «reconfigurar» los discursos cristológicos feministas de manera tal que desbaraten las prácticas sociorreligiosas kyriarcales construidas discursivamente. En *Pero ella dijo* intenté desarrollar una teoría hermenéutica feminista crítico-liberadora que pudiera apropiarse de la idea postmoderna según la cual la categoría «mujer» es construida discursivamente y, al mismo tiempo, que pudiera articularse con la acción histórica de las mujeres que persiguen un cambio.

Sin embargo, no lo hice primariamente en términos de una filosofía abstracta sino en función de la interacción histórico-teológica entre las prácticas del kyriarcado y de la democracia en la Antigüedad. De ese modo traté de mediar en la noción preconstruida de «lo que las cosas son», intentando desbaratar la suposición del «sentido común» específica de la erudición bíblica y teológica, que sostiene acríticamente que las relaciones kyriarcales en el pasado todo lo abarcaban y que eran un hecho dado, «culturalmente supuesto» por el sentido común en la antigüedad.

La noción de la «*ekklēsia* de mujer*s», es decir, la asamblea democrática plena de mujer*s, intenta conceptualizar un espacio y un discurso feministas contra-hegemónico al del patriarcado imperial y democrático en la Antigüedad y la Modernidad. Esta expresión paradójica quiere articular un espacio democrático crítico desde el cual puedan hablar las feministas para poder cambiar los discursos teológicos hegemónicos del «sentido común». La noción de la *ekklēsia* de mujer*s constituye un terreno que facilita el que los discursos feministas articulen imágenes cristológicas para el cambio. He sostenido que esta articulación, construida discursivamente y específica desde un punto de vista histórico, puede desarticular y reemplazar las construcciones religiosas del sistema cultural de sexo-género.

Cuando hablo de la *ekklēsia* de mujer*s como del centro hermenéutico de la interpretación bíblica y de la construcción cristológica feministas, no me estoy refiriendo a una iglesia de mujeres que excluya a los hombres. Tampoco hablo de un grupo de mujeres como entidad unitaria ni quiero defender la integración de las mujeres en las instituciones kyriarcales de la Iglesia. Tampoco quiero restringir la noción de la *ekklēsia* de mujer*s a la comunidad teológica interpretativa que articula el discurso cristológico. Más bien, la «realidad» y la visión de la *ekklēsia* de mujer*s es una articulación hermenéutica, construida discursivamente, que quiere traer a conciencia el hecho de que la religión patriarcal del «sentido común» cultural y la

democracia masculino-mayoritaria hayan excluido a las mujeres, ya fueran humanas o divinas.

Desde una perspectiva teológica, la expresión «*ekklēsia* de mujer*s» afirma que la «salvación» no es posible fuera del mundo o sin el mundo. La visión de D**s de una creación renovada no solamente comprende un «nuevo» cielo sino también una tierra «renovada», cualitativamente diferente, liberada de la explotación y deshumanización kyriarcales. Articular la *ekklēsia*, es decir, la asamblea de los ciudadanos plenos, significa darle nombre a una realidad alternativa de justicia y bienestar para todos sin excepción.

A diferencia de las teologías modernas fundamentalistas o liberales, las teologías feministas de la liberación en todas sus variantes no consideran la amenaza de la secularización como el mayor problema para la fe hoy. Más bien, éste consiste en el hecho de que la vida sobre la tierra está amenazada por prácticas multiformes de deshumanización, violencia, explotación y extinción. Como otras teologías de la liberación, las teologías de la liberación feministas trasladan su enfoque de la pregunta moderna «¿Cómo podemos creer en D**s?» a las preguntas «¿Qué clase de Dios proclaman los cristianos?». La fe y la comunidad religiosas ¿significan una diferencia en la lucha por el bienestar de todos en la aldea global? La Biblia y la cristología ¿se usan para sostener los discursos kyriarcales hegemónicos o se despliegan para reconfigurarlos, de manera que apoyen las luchas de mujer*s por la liberación y la transformación? ¿Qué articulaciones cristológicas legitiman el *statu quo* y cuáles promueven la intención de D**s a los efectos de que toda mujer* experimente el bienestar?

Por medio de las luchas político-religiosas feministas por la liberación, la *ekklēsia* de mujer*s intenta mediar la «revelación» divina; hace que sea posible experimentar la «realidad» del poder vivificador de D**s en medio del poder mortífero de la opresión y la deshumanización kyriarcales. El poder de D**s para la salvación debe «revelarse» de forma activa en las luchas por la supervivencia y el bienestar de las mujeres que viven en la base de la pirámide kyriarcal de opresión. Los discursos cristológicos feministas, por tanto, tienen que prestar especial atención a aquellas articulaciones teológicas de la *ekklēsia* de mujer*s que exploran situaciones de opresiones multiplicadoras. Es posible, sin embargo, que no construyan estas articulaciones como luchas regionalizadas y aisladas, sino que tomen de ellas la medida para toda la construcción cristológica feminista.

En resumen, propongo que dentro de la lógica y la retórica de la democracia radical podemos conceptualizar la *ekklēsia* de mujer*s

como el espacio metafórico⁸⁹ que puede sostener prácticas críticas de lucha para transformar los discursos institucionales patriarcales sociales y religiosos. Este espacio teórico y marco de sentido intenta desplazar la construcción antropológica feminista «mujer» o «lo femenino» para reemplazarla por una construcción política que es a la vez histórica y una realidad religiosa política imaginada, ya realizada parcialmente, pero por la cual todavía hay que luchar. Histórica y políticamente, la metáfora de la *ekklēsia* de mujer*s es un oxímoron, una combinación de términos contradictorios con el propósito de articular una ubicación política feminista desde la cual hablar.

En su empeño por intersectar múltiples discursos públicos feministas y localizar contradicciones «ideológicas», alternativas feministas y posibilidades feministas aún no realizadas, la *ekklēsia* de mujer*s requiere una articulación retórica de la interpretación teológica en general y de la cristología en particular. Tomando la *ekklēsia* de mujer*s como su marco de referencia discursivo, las articulaciones cristológicas feministas pueden oscilar entre diferentes estrategias retóricas y contextos históricos. No necesitan construir los discursos cristológicos como posiciones fijas que se excluyen mutuamente. Así, las prácticas teológicas feministas y críticas ponen a disposición discursos políglotas por medio de los cuales las mujer*s individuales pueden darle forma a sus propios relatos de interpretación en conversación y debate con otras cristologías y discursos de liberación. Los dos ejemplos que presento a continuación intentan demostrar cómo funcionan las lecturas feministas críticas y las discusiones cristológicas cuando no se ubican dentro de los marcos discursivos kyriarcales, sino dentro del espacio y del horizonte de la *ekklēsia* de mujer*s.

En primer lugar, en mi libro *En memoria de ella* sostuve que la reconstrucción histórica feminista debe comenzar con la presunción de la presencia y acción de las mujeres antes que con el discurso kyriarcal preconstruido de la marginalidad y la victimización de las mujeres⁹⁰. Este argumento intenta trasladar la «carga de la prueba» a la erudición bíblica hegemónica y kyriocéntrica que afirma que las

89 Para una elaboración véase *Pero ella dijo*, 164-173. Para un análisis psicológico de por qué las mujeres colaboran en su propia opresión, véase Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, Pantheon Books, New York, 1988.

90 Véase mi introducción a la edición del décimo aniversario de *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1994 [La primera edición de la obra se publicó en castellano como *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1989, las sucesivas referencias a la obra remiten a esta edición N del E].

mujeres no estuvieron activas y presentes en el desarrollo de la temprana vida y teología cristianas. Sólo la presunción de la acción histórica y teológica de las mujeres —sostuve— nos permite leer los resbalones, las ambigüedades, las brechas y los silencios de los textos androcéntricos, es decir, gramaticalmente masculinos, no sólo como propiedades del lenguaje y del texto sino como síntomas inscritos de las luchas históricas. Así pues, insistí en que la indagación feminista cambiara su enfoque metodológico del «estudio de mujeres como objetos y de lo que los varones han dicho acerca de las mujeres (construcciones de género)» a un análisis sistémico feminista de la opresión y la lucha por el cambio.

Este cambio de marcos teóricos o «binoculares» hermenéuticos hace posible que se entiendan los comienzos cristianos primitivos como moldeados por la acción y el liderazgo de hombres y mujer*s judíos, grecorromanos, asiáticos, libres y esclavos, ricos y pobres, de elite y marginados. Aquellos que mantienen el punto de vista opuesto de que, por ejemplo, las mujer*s esclavas no fueron formadoras activas de la vida cristiana primitiva tendrían que arguir su postura. Si cambiamos de un marco de referencia preconstruido kyriarcal al de la *ekklēsia* de mujer*s ya no podemos argumentar, por ejemplo, que las mujeres podrían o no haber sido miembros de las comunidades que produjeron la hipotética fuente de dichos Q⁹¹. Si no se puede demostrar categóricamente que las mujeres *no* fueron miembros de este grupo, es necesario concederle el beneficio de la duda a los rastros textuales que sugieren que sí lo eran. Antes que tomar los textos androcéntricos por su valor nominal es necesario desenmarañar su política de sentido.

La objeción de que se trata de un argumento circular es válida, pero resulta aplicable a todas las prácticas hermenéuticas. Por ejemplo, los estudios de las ciencias sociales que presuponen la oposición dualista preconstruida del «honor y la vergüenza» como «hechos» dados de las culturas mediterráneas leerán textos cristianos tempranos «acerca de mujeres» con este marco de referencia kyriocéntrico «construido» teóricamente⁹². Sin embargo, sus relatos aparentan ser

91 Amy Jill Levine, «Who Caters the Q Affair? Feminist Observations on Q Paraenesis» *Semeia* 50 (1990), pp. 145-161.

92 Véanse, por ejemplo, Bruce J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, John Knox, Atlanta, 1981, y Bruce J. Malina y Jerome H. Neyrey, «First-Century Personality: Dyadic, Not Individual», en Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 1991, pp. 67-69. Para una evaluación crítica véase Mary Ann Tolbert, «Social, Sociological, and Anthropological Methods», en E. Schussler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. I, *A Feminist Introduction*, Crossroad, New York, 1993, pp. 255-272.

más «realistas» y «objetivos» que los feministas sólo porque los discursos kyriocéntricos funcionan como ideologías, es decir, mistifican la calidad de constructo que posee su explicación de la realidad⁹³. Por lo tanto, los relatos hegemónicos acerca de «cómo era realmente el mundo del cristianismo primitivo» son fácilmente aceptados por lectores como relatos históricos de «sentido común», «objetivos», «científicos», aunque tienen un carácter tanto o más «construido» que los relatos feministas.

Para mi segundo ejemplo quiero volver a mi sucinto análisis de la política del discurso que dio forma a la articulación doctrinal del concilio de Calcedonia y a las interpretaciones de Calcedonia de Odell-Scott y Studer⁹⁴. Mi argumento se refiere al mismo texto que el suyo, pero hace una lectura bastante distinta. Puesto que ambos reconocen las intervenciones políticas y las presiones de la administración imperial, esta diferencia no consiste en nuestras lecturas políticas. Más bien está enraizada en los diferentes marcos de interpretación con los que nos acercamos al texto.

El texto de Odell-Scott se sitúa dentro de un discurso teórico heideggeriano y postmoderno, y está movido por intereses protestantes. A su vez, dentro de una hermenéutica católica romana, Studer sostiene que la doctrina cristológica se ajusta a los textos del Testamento Cristiano. Intenta brindar una interpretación positiva del texto del concilio, manteniendo que éste expresa la solidaridad de Jesús con D^hs y con la humanidad⁹⁵. Tal como lo he expresado, mi texto se sitúa dentro del espacio hermenéutico de la *ekklēsia* de mujer*s y se mueve de acuerdo con los intereses de las teologías de la liberación feministas. Mientras que el marco y el método positivistas «científi-

cos» mantienen la «objetividad» y, por ende, la superioridad de una única interpretación —generalmente la propia—, un marco de referencia liberal pluralista tiende a multiplicar los ejemplos de las diversas lecturas. Se niega a optar entre ellos y en vez de eso reclama un compromiso intelectual lúdico (alegre) con los mismos.

Sostengo que los discursos cristológicos que se sitúan dentro del espacio hermenéutico de la *ekklēsia* de mujer*s no pueden adoptar una política del discurso ni positivista ni «lúdica» y postmoderna. Antes bien, deben adoptar una hermenéutica de la sospecha como método de investigación para poder desnudar las estrategias kyriocéntricas de los textos y los discursos. Esta hermenéutica de la sospecha intenta valorar críticamente los efectos kyriarcales de las articulaciones cristológicas sobre las vidas de mujer*s en la aldea global. Mi propio texto ha subrayado no sólo el contexto imperial que dio forma al pronunciamiento doctrinal de Calcedonia sino también la «política del sentido» inscrita en el acertijo intelectual de la «misteriosa *oikonomia*» de Jesucristo. Como formulación doctrinal, reinstala una y otra vez como «sentido común» y verdad «revelada», «dada» acerca de «cómo es el mundo», el orden/la ley kyriarcal en la auto-comprensión cristiana.

Los criterios para tal valoración crítica de la «política del sentido» inscrita en el discurso cristológico no los deriva la teología de la liberación feminista crítica de lo femenino divino universal ni de la naturaleza de la mujer, ni tampoco de afirmaciones acerca de la cualidad de femineidad esencial o de una hermandad salvífica de mujeres. Más bien, situada en el horizonte y el espacio de la *ekklēsia* de mujer*s, intenta un análisis sistémico crítico de la opresión kyriarcal para poder llevar a cabo un diálogo crítico de este tipo. Para ese fin se ubica explícitamente dentro de las luchas histórico-religiosas particulares de mujer*s contra los sistemas de opresión, que operan en los ejes de clase, raza, género, etnicidad, religión y preferencia sexual, entre otros. Las luchas históricas de carácter político-religioso para cambiar las estructuras explotadoras del kyriarcado —y no la diferencia sexual— constituyen el «umbral cualitativo» de las articulaciones cristológicas feministas en la *ekklēsia* de mujer*s.

Los capítulos de este libro intentan ocuparse de diversos discursos cristológicos para intervenir en su política de sentido. De manera particular, deseo vincular las luchas en torno a la cristología articuladas en los estudios bíblicos con las teologías feministas. Mi reflexión se centra en la construcción o imagen de Jesús el Señor y Salvador, para investigar cómo la «realidad» articulada por este signo se ha tornado «sentido común» y sigue estando incrustada profundamente

93 Para una evaluación crítica de la construcción antropológica «del Mediterráneo» véanse especialmente los artículos de Michael Herzfeld «The Horns of the Mediterranean Dilemma» *American Ethnologist* 11 (1984), pp. 439-455, y «As in Your Own House» *Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of the Mediterranean Society*, en D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington, D.C., 1987.

94 Basil Studer, «Das Christusbild der Alten Kirche und das neutestamentliche Christusbild» *Münchener Theologische Zeitschrift* 44 (1993), pp. 13-22. Véase también su libro *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche*, Patmos, Düsseldorf, 1985.

95 Sin embargo, una nota al pie de página en «Das Christusbild der Alten Kirche», 21, n. 31, revela sus intereses kyriarcales. «En una explicación de la historia de la doctrina trinitaria, nunca se insistirá lo suficiente en que desde el principio la relación entre Dios y Jesús fue expresada con la metáfora de la paternidad filial. Lamentablemente, la relación entre padre e hijo fue determinada al principio demasiado unilateralmente en un marco de referencia cosmológico (*per quem omnia facta sunt*), mientras que no se le prestó la suficiente atención al acontecimiento pascual (la aceptación por parte del padre de la obediencia del hijo). No obstante, Agustín ya había resuelto la tensión entre estas dos maneras de determinar la relación entre padre e hijo, sujeta la obediencia del único justo en su eterna filiación». Esta es una afirmación clásica de una relación kyriarcal.

en los procesos de dominación contemporáneos políticos y religiosos. En resumen, busco hacer accesible a la reflexión crítica en qué medida los marcos interpretativos aun de las teologías feministas siguen implicadas en este proceso kyriarcal.

Al situar los discursos cristológicos bíblicos y feministas uno al lado del otro y leerlos en diálogo y conflicto el uno con el otro, no trato de defender mi propia lectura como la única «correcta» o posible. Tampoco quiero relativizar mi interpretación de tal manera que pierda su fuerza argumentativa. Más bien mis discursos críticos intentan poner en escena una conversación crítica y un debate público entre los que están reunidos alrededor de la mesa cristológica preparada por la Divina Sabiduría. De esta manera espero contribuir a la refiguración y rearticulación de los discursos cristológicos tanto feministas como hegemónicos, dentro de los contextos sociopolíticos de lucha en la aldea global bajo el horizonte democrático radical de la *ekklēsia* de mujer¹s.

Capítulo 2

Y MARÍA FUE A LA REGIÓN MONTAÑOSA

ASPECTOS DE LA CRISTOLOGIA FEMINISTA

María, por su parte, en aquellos días se puso en camino, y fue de prisa a la montaña, a una ciudad de Judá. Entró en la casa de Zacarías y saludó a Isabel (Lc 1,39-40).

Introducir el concepto de género al pensamiento feminista fue un paso político importante. Significó que no teníamos que ir argumentando a cada paso a partir de la conexión biológica implícita en el concepto del sexo. Pero el hecho de que el «género» y la «diferencia» estén dados de antemano crea problemas para la sociología [...] La diferencia ya está allí. Las costuras, fisuras, variedades y contradicciones en las múltiples ubicaciones y modalidades de ser mujer o ser varón son reducidas y homogeneizadas¹.

La afirmación de Lucas «y María fue a la región montañosa», que introduce este capítulo, no funciona como referencia histórica, sino más bien como una metáfora hermenéutica y como clave interpretativa de una teología feminista crítica. Al citarla no estoy intentando situar los discursos cristológicos feministas en el «desierto»² ni tampoco en un «campo minado» mortal³ —dos metáforas que han sido utilizadas para caracterizar la situación de la crítica literaria feminis-

1 Dorothy E. Smith, *Texts, Facts, and Femininity Exploring the Relations of Ruling*, Routledge, New York, 1993, p. 159.

2 Elaine Showalter, «Feminist Criticism in the Wilderness», en E. Showalter (ed.), *Feminist Criticism Essays on Women, Literature and Theory*, Pantheon Books, New York, 1985, pp. 243-270.

3 Annette Kolodny, «Dancing through the Minefield Some Observations on the Theory, Practice and Politics of a Feminist Literary Criticism», en Showalter, *Feminist Criticism*, 144-167.

ta—. Antes bien, quisiera expresar metafóricamente que se trata como si los discursos cristológicos estuvieran deambulando por las «montañas», por los «altibajos» de las luchas feministas por la liberación.

Así, en este capítulo intentaré explorar las penas y dificultades de un viaje feminista a un territorio intelectual que es una «región montañosa»: la cristología hegemónica. Fijaré mi atención particularmente en las «barricadas» teológicas masculino-mayoritarias que las construcciones religiosas y culturales de la condición de varón/masculinidad y la condición de mujer/femineidad ponen en el camino de un encuentro feminista. Sostengo que solamente después de un viaje intelectual arduo, guiado por una hermenéutica crítica de la sospecha, las mujer's podrán encontrar sus propios términos, su propio espacio. Pues la metáfora bíblica del título de este capítulo no sólo evoca un arduo viaje, sino también el abrazo gozoso de dos mujeres preñadas de las posibilidades de la nueva vida. La *Shekinah*, la Presencia de D**s, otorgará tales encuentros de mentes y corazones donde dos o tres se reúnan en su nombre⁴. En vez de «escuchar» la conversación histórica de dos mujeres bíblicas por medio de una reconstrucción imaginaria, intentaré acoplarme a los debates cristológicos feministas contemporáneos para poder determinar su poder para el cambio.

Las teólogas feministas europeas y norteamericanas han planteado el problema de la «condición de varón» de Jesús como uno de los temas más centrales de la cristología⁵. En el presente capítulo exploraré algunas propuestas cristológicas feministas y sostendré que incluso las propias discusiones feministas están construidas sobre —y siguen ubicadas dentro de— el terreno del marco de sentido de sexo/género cultural-religioso preconstruido, que suele darse por supuesto como «lugar común». Tal como esbocé en el primer capítulo, la noción del marco de sentido «preconstruido» es útil metodológicamente para explorar las condiciones de este terreno cristológico. Por consiguiente, esbozaré en primer lugar el sistema de sexo/género cultural-religioso como el marco de sentido prevaleciente, que afecta tanto a los discursos masculino-mayoritarios como a los discursos

4 Para la discusión y la literatura véase Michael E. Lodahl, *Shekinah/Spirit Divine Presence in Jewish and Christian Religion*, Paulist Press, New York, 1992.

5 Por ejemplo, hace veinte años los eruditos podían usar los términos *maleness* [condición de macho/varón], *masculinity* [masculinidad] y *manhood* [hombria/masculinidad/condición de varón] en relación con Jesús sin reconocer que tal discurso planteaba un problema teológico. Véase, por ejemplo, C. F. D. Moule, «The Manhood of Jesus in the New Testament», en S. W. Sykes y J. P. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History*, Cambridge Studies in Christology, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 95-110.

crítico-feministas. En los apartados segundo y tercero discutiré críticamente las propuestas teológicas feministas para tratar el problema de la condición de varón de Jesús, para poder defender un cambio de paradigma en los discursos cristológicos feministas⁶. Para la sección final elegiré un famoso discurso, muy citado, de la abolicionista negra Sojourner Truth como guía hermenéutica para este cambio de paradigma. Puesto que ese discurso fue anotado por una sufragista blanca, representa una tradición cristológica *womanista*/feminista compartida que podría proporcionar un marco de referencia hermenéutico distinto⁷.

EL SISTEMA DE SEXO/GENERO* COMO MARCO DE SENTIDO DISCURSIVO

La mejor manera de interpretar los discursos cristológicos es entendiéndolos como prácticas retóricas sociales que producen y reconstruyen una identidad religiosa y teórica en un continuo proceso intertextual e intercultural. Así, las construcciones cristológicas de género son «un efecto distintivo de un complejo de relaciones sociales que definen específicamente la femineidad [y la masculinidad], y organizan la homogeneidad de la diferencia de género, en y a través de ubicaciones locales reales en la vida de las personas»⁹.

6 Para un repaso de diferentes propuestas cristológicas, véanse Mary Gerhart, «Imaging Christ in Art, Politics, Spirituality: An Overview», en F. A. Eigo (ed.), *Imaging Christ: Politics, Art, Spirituality*, Villanova University Press, Villanova, Pa., 1991, pp. 1-46, y Ellen Leonard, «Woman and Christ: Toward Inclusive Christologies» *Toronto Journal of Theology* 6 (1990), pp. 266-285.

7 En su ponencia Marion Thomson Wright del 20 de febrero de 1993, en la Universidad de Rutgers, Nell Irvin Painter señaló que Frances Dana Gage publicó este discurso doce años después del hecho, como respuesta al artículo de Harriet Beecher Stowe «Sojourner Truth, the Libyan Sibyl», que había aparecido en la revista *Atlantic Monthly*. Véase Nell Irvin Painter, «The Writing and Selling of Sojourner Truth» en su selección para el estudio *An Introduction to Black Women's Studies*, Princeton University, otoño de 1993. Para una mayor discusión y bibliografía véanse Nell Painter, «Truth, Sojourner (c. 1799-1885)» en D. Clark Hine (ed.), *Black Women in America: A Historical Encyclopedia*, Carlson, Brooklyn, 1993, pp. 1172-1176, véase asimismo Margaret Washington (ed.), *Narrative of Sojourner Truth*, Vintage, New York, 1993, especialmente la introducción, y Karen Baker Fletcher, «Anna Julia Cooper and Sojourner Truth: Two Nineteenth Century Black Interpreters of Scripture», en E. Schussler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 1, *A Feminist Introduction*, Crossroad, New York, 1993, pp. 41-51.

8 Sobre la elaboración de esta noción y para la discusión de la literatura sobre este concepto véase Elisabeth Schussler Fiorenza, *Pero ella dijo: Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 140-151.

9 Smith, *Texts, Facts and Femininity*, 160.

La siguiente experiencia quizá ilustre lo que quiere expresar este lenguaje sociológico abstracto. Cuando Chris tenía cuatro años volvió de la guardería llorando y muy trastornada. Después de muchas preguntas contó que había tenido un discusión con otros niños en la escuela acerca del bebé recién nacido cuyo cumpleaños celebramos en la Navidad. Sus compañeritos afirmaban que Jesús era un varón, mientras que Chris insistía que el Cristo-bebé era una niña. Cuando la maestra intervino y confirmó que el Cristo-bebé era un niño varón, fue devastador para Chris. Como siempre habíamos enfatizado lo felices que estábamos y lo afortunados que nos sentíamos porque ella hubiera nacido niña —hasta le habíamos puesto por nombre Christina—, ella simplemente había dado por sentado que toda la alharaca acerca del bebé recién nacido era porque se trataba de una niña. Sus lágrimas y su ira fueron testimonio de las cicatrices invisibles que deja sobre las mujeres el darse cuenta, a menudo subconscientemente, de que los varones, no las niñas, los hijos varones, no las hijas mujeres, constituyen el centro de nuestra herencia y nuestras celebraciones culturales y religiosas.

La presuposición de la existencia de diferencias de sexo/género «naturales» afecta a la experiencia cotidiana y la transforma en un saber del «sentido común» que hace que las diferencias de género parezcan «lugares comunes» y «dadas por D**s». Sirve como un marco de sentido preconstruido de las lecturas feministas bíblicas y teológicas. Interpreta en términos positivistas el sistema moderno de sexo/género con sus diferencias entre lo masculino y lo femenino, ya sea como un hecho histórico natural o como una esencia metafísica revelada, no construida socialmente. Al presentar el sistema de sexo/género en relación con la distinción macho/hembra o masculino/femenino como algo universal y perteneciente al «sentido común», este marco de sentido preconstruido oscurece y mistifica el hecho de que la noción misma de la existencia de dos sexos es una construcción sociocultural que sirve para mantener la dominación kyriarcal, antes que un hecho «dado» o una esencia innata. Este marco preconstruido nos hace olvidar que no hace tanto tiempo las diferencias raciales y nacionales eran consideradas como hechos biológicos naturales u ordenados por D**s —como siguen siendo entendidos por algunos aún hoy.

La teoría feminista ha explicado que el sistema occidental de sexo/género opera simultáneamente en cuatro niveles discursivos: primero, en un nivel socio-político; segundo, en un nivel ético-simbólico; tercero, en un nivel biológico-natural; y, finalmente, en un nivel lingüístico-gramatical. Estos niveles son interactivos y se re-

fuerzan mutuamente. Distintos acercamientos feministas introducen su análisis crítico en diferentes puntos nodales de estos niveles discursivos interconectados y, por ende, enfatizan distintos aspectos del sistema de sexo/género. Por lo general distinguen entre los términos «macho»/«hembra», que sirven para clasificar a los seres humanos sobre la base de diferencias anatómicas; «varón»/«mujer», que se entienden como términos basados en las relaciones sociales; y «masculino»/«femenino», que se ven como los ideales, las normas, los valores y las pautas culturales y religiosos apropiados para la ubicación de género de una persona.

Como mantuve en el primer capítulo, las teologías feministas deben adoptar una «analítica» social que pueda superar el marco de referencia dualista totalizador y mistificador del sistema de sexo/género. Sostuve entonces que una analítica del kyriarcado, más que ser simplemente una analítica de género, proporciona un instrumento conceptual de análisis más adecuado. Esta analítica nos permite interpretar textos androcéntricos cristológicos y tradiciones kyriarcales como construcciones socio-religiosas y no como «verdades dadas» reveladas; asimismo nos ayuda a ver cómo el género, la raza, la clase y las estructuras colonialistas tienen un carácter multiplicador e interdependiente. Para distinguir esta analítica liberacionista feminista de las interpretaciones feministas dualistas prevaletentes, que entienden el patriarcado como la dominación de los varones sobre las mujeres, en *Pero ella dijo* acuñé la palabra «kyriarcado» por analogía con el término alemán *Herrschaft*. Sostengo que este neologismo es más adecuado históricamente y más apropiado teológicamente que «jerarquía», que en el inglés se usa comúnmente para designar un sistema piramidal de relaciones de poder. Frente a gran parte del pensamiento feminista que todavía sitúa la raíz de la misoginia y de la opresión patriarcal en el dualismo de género, yo he venido sosteniendo lo contrario: que las construcciones de género simbólicas y *kyriocéntricas* moldean y legitiman el sistema sociopolítico de opresión kyriarcal, que a su vez produce tales construcciones ideológicas. Esto puede ser demostrado en relación con los cuatro niveles del sistema de sexo/género.

Primer nivel: Una teología de la liberación crítico-feminista comienza con el nivel *sociopolítico* del sistema de sexo/género. Si conceptualizamos la realidad no en función del dualismo de género, sino como un tejido de estructuras interactivas, construido socialmente, podemos entender mejor dicotomías tales como Iglesia-mundo, humano-divino, profano-sagrado, política-religión, ortodoxia-herejía,

tierra-cielo, macho-hembra. Si no entendemos la opresión en función de elementos opuestos vistos dualistamente, sino como diversas estructuras de poder sociales, interactivas y multiplicadoras, podemos reconocer que nuestra posición cultural y religiosa y nuestra perspectiva intelectual están determinadas por nuestra situación social. Por ende, las categorías «macho»/«hembra», «masculino»/«femenino» o «varón»/«mujer» no significan fuerzas dualistas opuestas ni categorías fijas de género, sino prácticas discursivas socio-político-religiosas que no sólo están definidas por el sexo anatómico, sino también por rasgos de la raza, la clase y la cultura. Las relaciones sociales que dan lugar a las diferencias de género son construidas socioculturalmente como relaciones de dominación y no son simplemente hechos biológicos dados. En otras palabras, el mundo está determinado por relaciones de dominación. El sexo/género es parte de estas relaciones de control, que también son un fundamento de otras divisiones tales como la clase o la raza.

Aunque la condición de varón y de mujer supuestamente son «hechos dados» biológicos y naturales, en realidad son normas culturales apoyadas por sanciones sociales. Dado que las diferencias de sexo/género están basadas en configuraciones kyriarcales, éstas se articularán de manera diferente en diversos períodos históricos y culturales. Sin embargo, se aceptan como «datos» naturales, universales, «comunes», u ordenados por Dios. Mientras que en la Antigüedad, por ejemplo, el servicio doméstico se veía como algo apropiado para la naturaleza de los esclavos y siervos, en la Modernidad se interpreta como un ideal «femenino» apropiado para la naturaleza de la mujer. El servicio político público a su vez es conceptualizado como «masculino», adecuado a la naturaleza de los varones. Esta separación kyriarcal entre la esfera masculina pública y el ámbito femenino privado ha generado un sistema económico separado para las mujeres¹⁰, que ha tenido como resultado una creciente feminización de la pobreza y la indigencia de los hogares encabezados por una mujer¹¹ —una evolución con efectos devastadores especialmente para las mujeres del llamado mundo de los dos tercios y sus hijos.

El sistema moderno de sexo/género debe ser examinado no sólo por su sesgo económico-cultural heterosexista, sino también por sus cimientos clasistas, racistas y colonialistas. Aristóteles sostenía que el varón griego educado, propietario y nacido en libertad constituía el

10 Vease Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale Women in the International Division of Labor*, Zed Books, London, 1986

11 Vease los excelentes análisis sistémicos en E. Schussler Fiorenza y A. Carr (eds.), *Women, Work and Poverty*, Concilium 194, T. & T. Clark, Edinburgh, 1987

pináculo de los seres morales y que los otros miembros de la especie humana estaban definidos por su función al servicio de tales varones¹². La filosofía política moderna sigue presuponiendo que el varón occidental de elite, educado y propietario se define por la razón, la auto-determinación y la plena ciudadanía, mientras que la mujer y otras gentes subordinadas se caracterizan por la emoción, el servicio y la dependencia¹³. Estos últimos no son vistos como sujetos adultos responsables y racionales, sino como emocionales, incapaces e infantiles. En resumen, para poder funcionar, las sociedades y culturas kyriarcales precisan una «clase de siervos», una «raza de siervos» o un «pueblo de siervos», trátase de esclavos, empleados domésticos, culíes o *mammies* [niñeras negras]. La existencia de esta «clase de siervos» se mantiene mediante la ley, la educación, la socialización y la violencia bruta. Se sostiene por la creencia de que los miembros de la «clase de los siervos» son inferiores a aquellos a los que están destinados a servir, ya sea por su naturaleza o por un edicto divino¹⁴.

Segundo nivel Tal y como se ha desarrollado en el primer capítulo, estas relaciones kyriarcales de dominación y subordinación fueron articuladas explícitamente en la filosofía política occidental en el contexto de la democracia patriarcal griega. Han sido mediadas por las tradiciones bíblico-teológicas cristianas y han determinado decisivamente las formas e ideologías kyriarcales modernas de la democracia. Entre otras filósofas políticas feministas, Genevieve Lloyd documenta que las comprensiones modernas (y postmodernas) de la racionalidad y del mundo han sido articuladas por varones educados, de clase alta, europeos-norteamericanos y blancos¹⁵. Es-

12 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1979, pp. 73-96

13 Vease Elisabeth List, «Homo Politicus — Femina Privata Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie», en J. Conrad y U. Konnertz, *Weiblichkeit in der Moderne Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen, 1986, pp. 75-96

14 Vease, por ejemplo, la reflexión biográfica y el análisis del *apartheid* como ideología e institución para mantener a un «pueblo sirviente» llevada a cabo por Mark Mathabane en *Kaffir Boy The True Story of a Black Youth's Coming of Age in Apartheid South Africa*, Macmillan, New York, 1986

15 Genevieve Lloyd, *Man of Reason Male and Female in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, vease también su artículo «The Man of Reason», en A. Garry y M. Pearsall (eds.), *Woman, Knowledge, and Reality Explorations in Feminist Philosophy*, Routledge, New York, 1992, pp. 111 «Cuando digo el hombre de razón [man of reason] me refiero a la idea de la racionalidad asociada con los filósofos racionalistas del siglo XVII. Y en segundo lugar, a algo más nebuloso —lo que ha quedado de ese ideal en nuestra conciencia contemporánea [] El principal rasgo del hombre de razón que quiero subrayar es su condición de varón [maleness]» Vease también Sarah Coakley, «Gender and Knowledge in Western Philosophy The "Man of Reason" and the "Feminine

tos hombres no solamente han definido a las mujeres blancas como «lo otro», sino que han incluido en la definición también a todas las «otras» no-personas que carecen de cualidades humanas, es decir, masculinas. La definición de otras razas y otros pueblos como lo «Otro femenino» ha permitido a las potencias occidentales colonialistas explotar y utilizar la religión en la búsqueda capitalista colonial de la identidad y la propiedad.

El *ethos* burgués moderno de la «femineidad» prescribe que las mujer*s «buenas» desempeñen tareas sin pago dentro de la familia y fuera de ella, con amor abnegado, cuidado esmerado y paciente cariño. El *ethos* de la «verdadera femineidad», del amor romántico y de la domesticidad define la naturaleza de las mujer*s como «ser para los demás» por medio de una maternidad real o espiritual. Mientras que los varones se miden por las pautas masculinas de la auto-afirmación, la independencia, el poder y el control, las mujer*s son llamadas a realizar su verdadera naturaleza y su verdadero destino mediante un servicio por el que se sacrifican a sí mismas hasta quedar borradas. La socialización cultural de las mujer*s para la femineidad abnegada y el comportamiento altruista lo refuerza y perpetua la predicción cristiana del amor sacrificado y el humilde servicio.

A partir de la revolución industrial en Europa y Norteamérica la Iglesia y la religión han sido desplazadas del ámbito público y relegadas a la esfera privada de la piedad individualista, el trabajo caritativo y el cuidado del hogar y la familia. Sin embargo, tanto la religión como las mujeres también han tenido un papel crucial en mantener el interés público por el «otro» antitético y en darle forma a la identidad estadounidense¹⁶. Al igual que la «dama blanca», el cristianismo como «religión misionera» tuvo la función de «civilizar» a los salvajes, que eran entendidos como «naturaleza no domesticada». Los discursos occidentales sobre la femineidad y la naturaleza femenina tienen aquí sus contextos sociopolíticos y religiosos en el ejercicio colonial del poder¹⁷.

Other" in Enlightenment Thought», en A Carr y E Schussler Fiorenza (eds.), *The Special Nature of Women?*, Concilium, SCM Press, London, 1991, pp 75-84

16 Vease, por ejemplo, Joan Jacobs Brumberg, «The Ethnological Mirror American Woman and Their Heathen Sisters, 1870 1910», en B J Harris y J K McNamara (eds.), *Women and the Structure of Society Selected Research from the Fifth Berkshire Conference on the History of Women*, Duke University Press, Durham, N C, 1984, pp 108-128

17 Vease mi artículo «The Politics of Otherness Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation», en M H Ellis y O Maduro (eds.), *The Future of Liberation Theology Essays in Honor of Gustavo Gutierrez*, Orbis Books, Maryknoll, N Y, 1989, pp 311-325, y Kwok Pui-lan, «The image of the "White Lady" Gender and Race in Christian Mission», en Carr y Schussler Fiorenza, *The Special Nature of Women?* 19 27, vease también Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860-1927*, Scholars Press, 1992

En el proceso de la privatización religiosa y de la «feminización» cultural el clero perdió su estatus privilegiado y sus miembros llegaron a ser tratados como «mujeres» en la buena sociedad. Esta feminización de la religión ha enfatizado el papel servicial de la Iglesia. Ha llevado tanto a la castración del clero en la sociedad¹⁸ como a la reafirmación de los roles masculinos del clero en la teología, la Iglesia y el hogar. Los debates en torno a la ordenación de mujeres y a la «condición de varón» de Jesús hallan aquí su contexto vital¹⁹. Los clérigos varones se oponen al reciente acceso de las mujeres al ministerio profesional y a la teología porque el ministerio ha sido tipologizado culturalmente como «femenino». Por consiguiente, los clérigos varones temen que la Iglesia sea feminizada totalmente y se transforme en una «Iglesia de mujeres» si las mujeres se unen a las filas del clero masculino.

Tercer nivel: Aunque la «condición de varón» y la «condición de mujer», así como el «varón» y la «mujer», son categorías figurativas y construcciones simbólicas del sistema cultural de sexo/género, *parecen ser diferencias sexuales «naturales» o «fácticas»* en el discurso común y en la comprensión cotidiana. La opresión de las mujeres no se logra por la fuerza, sino por la socialización individual y por los discursos públicos. Como la educación, la religión ha tenido un papel primordial en la construcción discursiva y la legitimación simbólica de las relaciones de sexo/género tales como la heterosexualidad. Por ejemplo, la religión bíblica ha aplicado la metáfora de las relaciones en el contexto del matrimonio patriarcal a la relación entre D**s y el alma individual así como entre Cristo y la comunidad. La teología cristiana primitiva continuó con discursos proféticos que entendían a Dios como el novio/esposo de su novia/esposa Israel. En el misticismo y en la piedad occidentales tanto los varones como las mujeres han tomado la posición «femenina» de la receptividad y entrega con respecto a D**s, conformándose a un masculino deseo de D**s por lo femenino, mientras que al mismo tiempo sostenían prácticas masculinas de control y superioridad con respecto al mundo.

Esta analogía entre D**s-Cristo-esposo-macho por un lado y el alma-novia-hembra por el otro se ha «naturalizado» y biologizado en

18 Rosemary Radford Ruether, «Male Clericalism and the Dread of Women» *The Ecumenist* 11 (1973), pp 65-69

19 Véase el análisis de esta situación en mi conferencia plenaria de la Segunda Conferencia sobre la Ordenación en 1978, reimpresa en *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, New York, 1993, pp 129-150, esp 140-144. Para una visión ecumenica comparativa véase Jacqueline Field-Bibb, *Woman towards Priesthood. Ministerial Politics and Feminist Practice*, Cambridge University Press, New York, 1991

el discurso teológico moderno²⁰. Aunque los cristianos no continuaron con la práctica de la circuncisión masculina como símbolo central de la elección corporal, las Iglesias cristianas excluían a las mujeres de la ordenación hasta hace muy poco —y mi propia Iglesia lo sigue haciendo hoy, basándose en el sexo anatómico—. Es su sexo femenino lo que descalifica a una persona para representar a Cristo. Mientras que la teología tradicional había buscado el pretexto racional para la exclusión de las mujeres en los fundamentos aristotélicos y bíblicos de la subordinación, la teología moderna arguye que las mujeres no pueden parecerse físicamente a Cristo, el novio de la Iglesia.

Para poder deshacer estas tendencias «naturalizadoras» de sexo/género, las teólogas feministas han insistido en que los discursos cristológicos deben distinguir entre el sexo biológico y las construcciones de género simbólicas y kyriarcales. Por ejemplo, Elizabeth Johnson afirma:

Quiero ser muy clara con respecto al problema en cuestión. El hecho de que Jesús de Nazaret haya sido un hombre no se cuestiona. Su condición de varón es constitutiva para su identidad personal, parte de la perfección y limitación de su realidad histórica, y como tal ha de ser respetada. Su sexo es parte tan intrínseca de su persona histórica como su raza, su clase, su herencia étnica [...] La dificultad surge, más bien, de la manera como esta particularidad de su sexo [...] se interpreta en la teología y la práctica sexistas. Consciente o inconscientemente, la condición de varón de Jesús se eleva y se hace esencial para su función y su identidad crística, impidiendo así a las mujeres, precisamente por su sexo femenino, participar en la plenitud de su identidad cristiana como imágenes de Cristo²¹.

Aunque este intento de separar el sexo biológico del género es común en el discurso teológico feminista, es con todo problemático, porque no refleja suficientemente el hecho de que el sistema cultural de sexo/género «naturaliza» la categoría de «sexo» como un hecho biológico dado en vez de verlo como algo construido discursivamente. No contempla que las diferencias sexuales físicas primarias y secundarias no son «hechos biológicos», sino que también son cons-

20 Sobre las tendencias de derecha, conservadoras de tal proceso de «biologización», véase por ejemplo Renate Bridenthal, Atina Grossmann y Marion Kaplan (eds.), *When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*, Monthly Review Press, New York, 1984.

21 Elizabeth A. Johnson, «Redeeming the Name of Christ: Christology», en C. Mowry LaCugna (ed.), *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, Harper, San Francisco, 1993, pp. 118 s.

truidos discursivamente. Por ejemplo, el sentido común dice que el vello facial es una característica sexual secundaria física masculina. Esta presuposición común oculta, sin embargo, que se trata de algo construido discursivamente. Para sostener esta norma sexual supuestamente masculina, una industria cosmética multibillonaria lucha por erradicar todo el vello facial de las mujeres. Las diferencias físicas anatómicas se construyen discursivamente y se mantienen socialmente tanto como las diferencias sexuales culturales. Por otra parte, diferentes culturas construyen el significado de las diferencias anatómicas de un modo diferente. Por ejemplo, podría argumentarse que los niños varones y mujeres físicamente se parecen más entre sí de lo que se parece una niña a su madre. Además, las diferencias biológicas reciben un significado diferente si se construyen discursivamente en el sentido de una serie continua y no en función de una taxonomía dualista que opone elementos contrarios²².

Mientras que esta política cultural y teológica de sentido referida al sexo/género siga operando en la reflexión cristológica feminista, seguirá proporcionando un marco de referencia sociopolítico «moderno» en el que el sexo/género masculino de Jesús así como el del lenguaje gramaticalmente «genérico» seguirán constituyendo un problema central y un obstáculo para la reflexión cristológica feminista. Esta naturalización teológica de género y su reducción al sexo anatómico esconde su ubicación social en la ciencia biosocial moderna de la variación humana. Según los científicos del siglo XIX:

Las razas inferiores representaban el tipo «femenino» de la especie humana, y las hembras la «raza inferior» del género [...] Por analogía con las llamadas razas inferiores, las mujeres, los desviados sexuales, los criminales, los pobres y los dementes se construían de una manera u otra como «razas aparte» biológicamente cuyas diferencias con el varón blanco y cuyas semejanzas entre sí «explicaban» su posición diferente e inferior dentro de la jerarquía social²³.

Cuarto nivel: Una teología que afirma que las diferencias biológicas de sexo/género son naturales y dadas por Dios puede hacerlo porque sus lecturas de la Escritura y la tradición participan en un proceso lingüístico-simbólico de «naturalización» del género grama-

22 Como Ann Oakley ya observó en 1972: «Un experto sobre la intersexualidad ha dicho que es imposible definir las morfologías genitales femeninas y masculinas como distintas: existen como una línea continua de posibles desarrollos y son así un constante recordatorio no de la polaridad biológica de macho y hembra, sino de su identidad biológica» (*Sex, Gender and Society*, Harper & Row, New York, 1972, p. 191).

23 N. Leys Stephan, «Race and Gender», en S. Harding (ed.), *The «Racial» Economy of Science: Toward a Democratic Future*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, p. 361.

tical. No sólo el lenguaje religioso, sino también el lenguaje androcéntrico en general reinserta reiteradamente los prejuicios culturales-religiosos y las relaciones sociales-kyriarcales que a su vez apoyan a sus prácticas disciplinarias. El término «género gramatical» deriva del latín *genus*, que significa «clase, tipo o categoría». Se piensa que el sistema gramatical de clasificación de sustantivos fue introducido por el sofista Protágoras en el siglo V antes de la era cristiana. Si Protágoras hubiera utilizado otro sistema de clasificación como por ejemplo largo/corto, la combinación devastadora del género gramatical con el sexo biológico en los universos simbólicos occidentales podría haberse evitado.

Según el gramático Dennis Baron, la asociación del género gramático con la generación humana fue transformada por gramáticos medievales en la declinación latina, una asociación que gramáticos posteriores impusieron sobre el inglés antiguo, basándose en argumentos culturales-religiosos²⁴. Por ejemplo, en su *Theory of Language* [Teoría del lenguaje], publicado en 1788, James Beattie defendió a partir de un fundamento teológico la distinción del sexo biológico como la base primaria de la clasificación de los sustantivos:

Seres superiores al hombre, aunque los concibamos como carentes de sexo, la mayoría de las lenguas modernas europeas los describen como masculinos en razón de su dignidad; pues el varón, según nuestras ideas, constituye el sexo más noble. Pero las naciones idólatras reconocen deidades tanto masculinas como femeninas; y algunas hasta le han dado al Ser Supremo un nombre de género femenino²⁵.

Unos pocos años después, el influyente gramático Lindley Murray también se basó en razones culturales para explicar la clasificación basada en los sexos:

En sentido figurado en la lengua inglesa por lo común le atribuimos el género masculino a sustantivos que muestran entre sus atributos los de impartir o comunicar y que por su naturaleza son fuertes y eficaces. Aquellos que reciben el género femenino son así señalados por sus atributos de contener o producir, o porque son especialmente hermosos o amables. Bajo estos principios el sol siempre es masculino, y la luna, al ser receptáculo de la luz del sol, es femenina. La tierra generalmente es femenina. Un barco, un país, una

24. Dennis Baron, *Grammar and Gender*, Yale University Press, New Haven, 1986.

25. Robert H. Robins, *A Short History of Linguistics*, Longmans, London, 1979, p. 137.

ciudad [...] reciben asimismo la apelación femenina, al ser receptores o contenedores²⁶.

En 1850 el Parlamento inglés aprobó un decreto declarando que de entonces en adelante el pronombre *he* (él) sería utilizado en referencia tanto a las mujeres como a los hombres, reemplazándose el uso de *they* (ellos/as) como pronombre genérico con el pseudogenérico *he* (él)²⁷. El sistema lingüístico occidental del sexo/género, que usa clasificaciones de género entendidas como enraizadas en el sexo biológico, no puede sino materializar y naturalizar las construcciones sociopolíticas de género. En este tipo de sistema lingüístico los términos masculinos funcionan como lenguaje «genérico» en el que «hombre»/«macho»/«masculino»/«él» representan lo humano y lo masculino, mientras que «mujer»/«hembra»/«femenino»/«ella» denotan la condición de mujer. Los idiomas occidentales «genéricos» gramaticalmente androcéntricos que se basan en los sistemas gramaticales clásicos del griego y del latín mencionan a las mujeres explícitamente sólo como excepción a la regla, como algo problemático o específicamente como individuos particulares. En todos los otros casos uno tiene que juzgar a la luz de marcadores lingüísticos contextuales si la referencia incluye o no a las mujeres.

Los idiomas y discursos androcéntricos occidentales no marginan o eliminan simplemente a las mujeres del registro histórico cultural-religioso. Como lenguas kyriocéntricas también construyen el significado de ser «mujeres» o ser «hombres» de manera distinta. Lo que significa ser hembra/mujer/femenina no depende tanto del sexo que uno tiene como de la situación en el sistema social-simbólico de las opresiones kyriarcales multiformes. El significado de «mujeres» es inestable y siempre cambiante²⁸, dependiendo no tanto de su relación de sexo/género sino de su contextualización sociosistémica²⁹. La categoría «mujer» hoy se utiliza intercambiamente con «hembra»/«femenino» y de esta manera se ha tornado un término genérico «naturalizado», basado en el sexo, aunque hasta muy recientemente se utilizaba como apelativo para las hembras de clases

26. *English Grammar*, 1795; véase Baron, *Grammar and Gender*, 24.

27. Véase Casey Miller y Kate Swift, *Words and Women: New Language in New Times*, Doubleday Anchor Books, Garden City, N.Y., 1977.

28. Véase Denise Riley, «Am I That Name?». *Feminism and the Category of "Women" in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

29. Lo mismo puede decirse de las clasificaciones raciales; véase Gloria A. Marshall, «Racial Classifications: Popular and Scientific», en S. Harding, *The "Racial" Economy of Science*, 116-127.

inferiores solamente. Una afirmación tal como «entre los esclavos no había mujeres» ofende la percepción del «sentido común», mientras que la aseveración «entre los esclavos no había damas» es perfectamente lógico. Podemos percibir lo resbaladizo, la condición de construcción cultural y la ambigüedad histórica del significado de «mujer» mucho más fácilmente en el término «dama», porque esta apelación discursiva en seguida «revela» su sesgo racial, clasista y colonial. El uso de «dama» se ha limitado a mujeres de alta posición social o de refinamiento educativo hasta hace muy poco tiempo. También ha funcionado para simbolizar la «verdadera femineidad».

En los sistemas lingüísticos kyriocéntricos occidentales la dama/ama/madre es «la alteridad» del señor/amo/padre, mientras que todas las otras mujeres que están marcadas como «inferiores» por motivo de su raza, clase, religión o cultura son «la alteridad de la alteridad»³⁰. Por ende, no son mencionados en absoluto en los registros históricos kyriocéntricos. En una lectura kyriocéntrica, por ejemplo, el famoso texto de Gálatas 3,28, que afirma que en Cristo «no hay judío ni griego, no hay ni esclavo ni libre, no hay varón ni mujer», se interpreta como una referencia a tres grupos diferentes: judíos y griegos como caracterizaciones étnico-religiosas, esclavos y libres como determinaciones sociopolíticas, y varón y mujer como definiciones antropológicas de sexo/género. Sin embargo, esta lectura no toma en cuenta las estrategias de confusión del lenguaje kyriocéntrico cuando da a entender tácitamente por un lado que «judíos», «griegos», «esclavo» y «libre» son términos que se refieren solamente a los hombres, y por el otro lado que sólo el tercer par, «varón y mujer» hace referencia a las mujeres.

Esta discusión rápida del sistema occidental de sexo/género explica por qué generalmente despierta gran ansiedad —aunque reprimida— entre hombres y mujeres el querer tratar la «condición de varón» de Jesús desde una perspectiva feminista. Puesto que los hombres religiosos están estereotipados culturalmente como «femeninos», necesitan establecer su identidad cultural-religiosa profesando y sosteniendo patrones masculinos. Las mujeres, a su vez, mantienen el ideal de la femineidad que en la época moderna fue formulada, por ejemplo, por Rousseau, quien argumentó que los hombres han de ser educados para ser «dueños de sí mismos», mien-

tras que las mujeres han de ser educadas como «mujeres para los hombres»³¹. En consecuencia, las mujeres temen perder su identidad y su prestigio femenino en el ámbito cultural y religiosos si ya no pueden modelar sus relaciones con los hombres a partir del paradigma de su relación con Jesús, el hombre perfecto por el cual viven³². Una encuesta reciente ha demostrado que casi un 70 por ciento de las mujeres estadounidenses consideran que «feminista» es una calificación negativa que evoca la imagen de «locas» quemando sus corpiños. Aunque muchas de las mujeres entrevistadas en realidad se adhieren a muchas de las metas del movimiento feminista y se han beneficiado de sus logros socioeconómicos, todavía se sienten obligadas a distanciarse del feminismo en el mayor grado posible. Esta compulsión cultural afecta a *todas* las mujeres y no solamente a las mujeres blancas de clase media. De hecho, los medios a menudo acusan al feminismo de ser «racista» o «colonialista» para obligar a las mujeres del llamado mundo de los dos tercios a distanciarse del feminismo como movimiento político orientado al cambio.

En resumen, la forma de la investigación cristológica feminista no ha sido condicionada solamente por su ubicación bíblico-dogmática dentro del marco moderno preconstruido del sistema de sexo/género. Está claro que las exploraciones teológicas feministas de la masculinidad de Jesús se sitúan en el espacio de la colusión entre los discursos doctrinales kyriarcales de la Iglesia antigua y los modernos discursos de sexo-género de la cultura occidental. Puesto que se cree generalmente que la cristología está en el corazón de la identidad cristiana, la investigación académica bíblica y teológica hoy se ve obligada a articular discursos cristológicos en respuesta a los desafíos racionalistas y positivistas de la Modernidad, articulados por el «Hombre de la Razón». Las reflexiones teológicas liberales y los discursos feministas sobre Jesús tienen aquí su «contexto de vida».

Si consideramos esta ubicación retórica del discurso cristológico en general, no es sorprendente que las exploraciones cristológicas feministas estén involucradas en la misma dinámica del sistema de sexo/género. Se centran en la condición de varón del Jesús histórico y su significado para la identidad cristiana, puesto que la masculinidad de Jesús ha sido subrayada en la modernidad para resguardar la identidad masculina de los clérigos varones y para legitimar sus pretensiones de autoridad. De acuerdo con esto, Rosemary Radford

i Hemos traducido el inglés *lady* como «dama». En castellano nos encontramos también con el término «señora», que refleja perfectamente este fenómeno [N. de la T.].

30. Para una comparación del lenguaje sexista y racista véanse las contribuciones en Mary Vetterling-Braggin (ed.), *Sexist Language: A Modern Philosophical Analysis*, Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., 1981, pp. 249-319.

31. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., p. 135.

32. Para una discusión feminista de la interacción entre el lenguaje y la identidad véanse, por ejemplo, las contribuciones en Joyce Penfield (ed.), *Women and Language in Transition*, State University of New York Press, Albany, 1987.

Ruether ha resumido concisamente el problema central de los discursos cristológicos feministas con una pregunta retórica: «¿Puede un salvador varón redimir y salvar a las mujeres?». Las teólogas feministas han respondido a esta pregunta de dos maneras distintas: o bien han enfatizado la humanidad de Jesús o bien han enfatizado la racionalidad y la interconexión como marcos de sentido feministas.

LA «PLENA HUMANIDAD» COMO MARCO DE REFERENCIA INTERPRETATIVO

Situar retóricamente la masculinidad de Jesús como el problema cristológico feminista central no es nuevo ni es resultado de la segunda ola de feminismo. Mary Daly señaló las raíces históricas decimonónicas de este problema al introducir sus reflexiones cristológicas en *Beyond God the Father* [Más allá de Dios Padre] con una cita de Elizabeth Cady Stanton:

Si quitamos la serpiente, el árbol frutal y la mujer del cuadro, no tendremos ni una caída, ni un Juez reprobador, ni un Infierno, ni un castigo eterno —y por ende, no necesitaremos un Salvador—. Así, le desaparece la base a toda la teología cristiana. Ésta es la razón por la cual en todas las investigaciones bíblicas y en la alta crítica los estudiosos nunca tocan la posición de la mujer³³.

En el siglo pasado las sufragistas afirmaban que la cristiandad caería como una casa hecha de naipes si desapareciera el misógino comodín que apela a la pecaminosidad femenina y a la eficacia salvífica masculina; en este siglo, sin embargo, la importancia teológica del género masculino de Jesús está en el corazón de los debates cristológicos feministas. Este cambio de énfasis señala un cambio en la contextualización teológico-política de la controversia cristológica feminista.

La teología misógina de la pecaminosidad, la astucia y la debilidad de la mujer ya no ocupa un lugar central hoy porque ha perdido su poder de persuasión en un contexto sociopolítico en el que la igualdad de derechos y la dignidad de la mujer son aceptadas teóricamente, aunque no siempre en la práctica. Consiguientemente, la articulación patriarcal de la cristología y su contextualización religioso-política ha desplazado su énfasis hacia el discurso sociocultural

33. Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973, p. 69.

de la diferencia natural de género. Puesto que los discursos de género patriarcales hegemónicos toman la diferencia esencial de género como un hecho biológico dado del «sentido común», la teología patriarcal puede presentar persuasivamente la condición de varón de Jesús como algo revelado divinamente y dado históricamente. Los argumentos eclesiásticos en contra del acceso de las mujeres a todos los niveles del liderazgo de la Iglesia por medio de la ordenación han dotado al sexo biológico del Jesús histórico de una significación teológica.

La teología masculino-mayoritaria insiste en que la Biblia proclama a D**s como un varón y que revela la encarnación de D**s en el varón Jesús de Nazaret; al mismo tiempo subraya que esta afirmación no niega la dignidad de las mujeres y sus inestimables contribuciones a la Iglesia y la sociedad. Más bien, sostiene tan sólo la particularidad de la revelación histórica de D**s en Jesucristo. Ser cristiano requiere que uno crea que el lenguaje masculino acerca de D**s y la condición de varón de Jesús en la historia constituyen la revelación última. Esta política de la diferencia de género, entendida como una diferencia revelada y esencial, no sólo la defiende el Vaticano hoy, sino que también se descubre en algunos discursos feministas. Arguye que las mujeres y los hombres tienen igual valor o incluso que las mujeres representan más plenamente las cualidades y relaciones humanas. Las mujeres y los varones son esencialmente diferentes por su naturaleza o por el orden divino de la creación. Los intentos feministas cristianos apologeticos de probar que Jesús era un feminista o de atribuirle una condición andrógina y afirmar que fue el hombre perfecto que integró su masculinidad y femineidad siguen atrapados en el marco androcéntrico-patriarcal de la cultura occidental. La pregunta «¿Puede un salvador varón salvar a las mujeres?» tiene sentido solamente si se la contextualiza en un marco de referencia que presupone que la femineidad y la masculinidad son diferencias naturales o reveladas predeterminadas ontológicamente.

Las estudiosas feministas postcristianas en el campo de la religión han puesto reparos con razón a esta apologética feminista cristiana, pero a menudo presuponen el mismo marco teórico de esencialismo de género y positivismo histórico. Al igual que Cady Stanton, suponen, sin cuestionar críticamente sus propias presuposiciones, que en el corazón del sistema cristológico hay una conexión intrínseca entre el pecado original y el género femenino, así como entre la redención y el género masculino; por consiguiente, no pueden sino rechazar la fe cristiana como intrínsecamente misógina.

Una respuesta cristiana feminista a su vez tiene razón en señalar que esta lectura postcristiana recurre al literalismo fundamentalista al insistir en la condición de varón biológico-cultural del Jesús histórico. Al rechazar la doctrina cristológica sin cuestionar su marco teológico-cultural, los discursos teológicos postcristianos corren peligro de reproducir y reinstalar las políticas patriarcales de la cristología a las que se oponen en lugar de desestabilizarlas.

Este debate cristológico entre la teología feminista cristiana y postcristiana fue representada paradigmáticamente en un diálogo entre la teóloga feminista estadounidense Rosemary Radford Ruether y la teóloga feminista británica Daphne Hampson, que tuvo lugar en 1986 en la Abadía de Westminster. Hampson sostuvo que una feminista puede ser religiosa pero no cristiana, porque la religión cristiana es intrínsecamente sexista; no puede permitir la igualdad de las mujeres porque está ligada a una persona histórica particular, Jesucristo, que resulta ser varón. Puesto que el cristianismo entiende ciertos hechos históricos como revelación, no puede ser liberado de su contexto histórico sexista:

Si uno quitara la historia de Israel, la historia referida a Jesús, la resurrección en alguna forma, la Iglesia primitiva y la Biblia como literatura particular, el fundamento del cristianismo se perdería [...] La religión no puede ser liberada de este contexto histórico. El sexismo de ese contexto siempre estará presente juntamente con la religión³⁴.

En su libro *Theology and Feminism* Hampson clarifica que el problema «no es que Jesús haya sido un hombre, sino que este hombre ha sido considerado único, simbólico de Dios, Dios Mismo»³⁵. Hampson, por tanto, insiste reiteradamente sobre el *hecho* histórico de la condición de varón de Jesús y señala la masculinidad del lenguaje cristiano referido a D**s como esencial para el cristianismo. Él mismo se torna el criterio para evaluar si una propuesta teológica feminista es cristiana o no.

En su respuesta Radford Ruether se opone a esta noción positivista del cristianismo por estar «encerrada en una revelación pasada». Señala los fundamentos teológicos conservadores de semejante argumentación:

34. Daphne Hampson y Rosemary Radford Ruether, «Is There a Place for Feminists in a Christian Church?»: *Blackfriars* (enero 1987), 2.

35. Daphne Hampson, *Theology and Feminism*, Blackwell, Oxford, 1990, p. 51.

El principal defecto de su argumento me parece que es su definición del cristianismo como una religión histórica. Estoy segura de que ésta es la forma en que los conservadores usan la idea del cristianismo como religión histórica para resistir el cambio. Pero, en realidad, esta idea es enteramente ahistórica. Es ahistórica porque ser histórico significa en primer lugar ser una comunidad viviente de personas [...] En segundo lugar, la búsqueda de principios absolutos en una experiencia histórica pasada es ahistórica, puesto que la historia siempre es parcial, relativa y limitada³⁶.

Al confrontar la afirmación dogmática de la masculinidad de Jesucristo dentro de un marco discursivo de género, Radford Ruether arguye que si el feminismo recurre sin mediaciones a la Escritura o al Jesús histórico, corre el peligro de solidificar la identidad cristiana como identidad masculina en términos histórica y teológicamente positivistas.

La obra amplia y multifacética de Radford Ruether ha moldeado decisivamente la discusión cristológica feminista³⁷. Su ya poco menos que clásica articulación del problema central con el que se confronta una cristología feminista —«¿Puede un salvador varón salvar a las mujeres?»³⁸— se repite en el capítulo sobre cristología de su libro *Sexism and God-Talk* [El sexismo y el discurso sobre Dios]. Esta formulación revela su ubicación sociohistórica dentro del discurso cristológico feminista del siglo XIX, rearticulado por Mary Daly como desafío a la teología cristiana. Radford Ruether accede al problema trazando las raíces históricas de la cristología en el Oriente antiguo, el judaísmo y el ministerio de Jesús. En un segundo paso discute la patriarcalización de la cristología en los primeros cinco siglos de la Iglesia; a esto le sigue un repaso de articulaciones cristológicas alternativas tales como las cristologías andróginas y del Espíritu. Concluye este capítulo con su propia respuesta constructiva, que depende fuertemente de una comprensión del Jesús histórico como profeta, liberador y representante de la humanidad liberada.

En este sentido Jesús entendido como el Cristo, el representante de la humanidad liberada y Palabra liberadora de Dios, manifiesta la *kénosis del patriarcado*, el anuncio de la nueva humanidad por me-

36. Hampson and Ruether, «Is There a Place for Feminists?», 7.

37. Para una reseña positiva, véase Mary Hembrow Snyder, *The Christology of Rosemary Radford Ruether: A Critical Introduction*, Twenty-Third Publications, Mystic, Conn., 1988.

38. Su discusión más reciente sobre la cristología se titula «Can Christology Be Liberated from Patriarchy?», en M. Stevens (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Paulist Press, New York, 1993, pp. 7-29; básicamente emplea la misma secuencia argumentativa.

dio de un estilo de vida que descarta el privilegio de casta jerárquica y habla en nombre de los más humildes³⁹.

Radford Ruether tiene cuidado de no limitar la «nueva humanidad» al Jesús histórico cuando afirma que «la humanidad redentora va delante nuestro, llamándonos a dimensiones todavía incompletas de la liberación humana»⁴⁰. Sin embargo, su fuerte dependencia sobre el Jesús histórico juntamente con su uso del concepto «humanidad» —que manifiesta la *kénosis* pero no la abolición del poder patriarcal y que todavía conceptualiza a Jesús en términos masculinos— son preocupantes. Indican asimismo que su argumento cristológico sigue atrapado en una política de sentido feminista cuyo marco de referencia está determinado por el sistema preconstruido de sexo/género.

Como han señalado frecuentemente otras teólogas feministas, el concepto de Radford Ruether de la «nueva humanidad» no desafía al sistema occidental cultural de sexo/género y su lenguaje androcéntrico, según el cual el Hombre varón es el paradigma de lo humano, mientras que la mujer es o bien su inferior o bien su «alteridad» complementaria⁴¹. La humanidad y la condición de varón no solamente han sido sinónimos en las culturas occidentales. El razonamiento de Radford Ruether revela que todavía codifica la humanidad de Jesús en términos culturalmente masculinos cuando afirma que su estilo de vida descarta el privilegio de casta jerárquica. ¡Uno solamente puede descartar lo que tiene! No parece un desliz accidental que aquí no agregue «masculino», porque este adjetivo demostraría que lee la figura de Jesús como masculino.

Cualquier uso feminista del concepto «humanidad» que no desplace radicalmente el marco de referencia kyriarcal occidental —según el cual el género es un hecho dado por la biología y a la masculinidad como el paradigma de ser humano— estará obligado a reinstalar el sistema de sexo/género en términos femeninos. Lo más importante es que no tome en cuenta el problema de que las mujeres cristianas leen los evangelios como historias acerca de Jesús, el gran héroe y hombre excepcional, con el cual pueden relacionarse en términos culturalmente femeninos con amor y servicio sacrificial. En otras palabras, las historias acerca de Jesús el liberador siguen funcio-

39 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983, p. 137.

40 *Ibid.*, 128.

41 Véase Nancy Tuana, *The Less Noble Sex: Scientific, Religious, and Philosophical Conceptions of Woman's Nature*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

nando para inculcar religiosamente actitudes románticas femeninas y para legitimar relaciones kyriarcales de dominación y sumisión. Lo más importante es que semejante interpretación feminista cristiana de Jesús como el ser humano paradigmático y el liberador de las mujeres lo universaliza de tal modo que su particularidad judía se torna irrelevante una vez más.

La teóloga afro-norteamericana Jacquelyn Grant critica con razón el marco dualista de sexo/género de los discursos cristológicos feministas «blancos» europeos y euro-norteamericanos como un acercamiento manchado por el racismo. Distingue tres tipos de feministas: las feministas bíblicas o evangélicas, las feministas teólogas de la liberación y las feministas «rechazadoras», que repudian la tradición y la fe bíblicas. Grant argumenta que las tres direcciones dentro de la teología feminista han promovido sin querer un marco de referencia de supremacía blanca, en la medida en que universalizan la experiencia de mujeres europeas-norteamericanas y no toman en cuenta la experiencia de las mujeres de color o las mujeres pobres. Aunque teólogas de la liberación tales como Letty Russell, Carter Heyward y Rosemary Radford Ruether analizan el racismo y el clasismo, a juicio de Grant permanecen atrapadas igualmente en el marco de género dominante europeo-norteamericano. Resume la posición de Russell y Radford Ruether de la siguiente manera:

El Jesús histórico fue un hombre, pero los hombres no tienen el monopolio sobre Cristo, y Eva fue una mujer, pero las mujeres no tienen el monopolio sobre el pecado. Pues «Cristo no es necesariamente masculino, ni tampoco la comunidad redimida está compuesta únicamente de mujeres, sino por la nueva humanidad, femenina y masculina». La condición de varón de Jesús se ve superada por su condición de Cristo. Tanto Russell como Ruether sostienen que la obra redentora de Jesús nos mueve hacia la nueva humanidad que es en Jesucristo. Pero mientras que Russell todavía se aferra al Señorío único de Cristo, Ruether abre la posibilidad de que este Cristo pueda ser concebido de maneras no-tradicionales —como hermana, por ejemplo⁴².

Lejos de ser inclusivo, el concepto de la hermandad de mujeres es una construcción que continúa dentro del marco de género dominante, que no reconoce las diferencias entre las mujeres. Grant sugiere, en primer lugar, que las cristologías feministas blancas sean escrutinadas para determinar si emplean un análisis de género uni-

42 Jacquelyn Grant, *White Women's Christ, Black Women's Jesus*, Scholars Press, Atlanta, 1989, p. 144.

dimensional o si más bien desarrollan un análisis multisistémico del sexismo, racismo y explotación de clase. Este criterio, agregaría yo, debe aplicarse a *todas* las construcciones cristológicas, no sólo a las de las teólogas feministas blancas.

En segundo lugar, Grant arguye que la cristología feminista debe emerger de la experiencia y de la situación de las minorías, porque «Jesús situó al Cristo con los desposeídos»⁴³. Por ende, insiste que la experiencia de las mujeres negras como mujeres de color debe ser la segunda norma por la cual se juzguen las limitaciones de las perspectivas feministas en la teología y la cristología. Su segundo argumento, sin embargo, plantea dos problemas. Por un lado, no toma en serio las diferencias de clase, cultura, edad y religión que también existen —incluyendo las que se presentan entre las mujeres negras y entre ellas y otras mujeres de color—. Por otro lado, legitima esta norma teológicamente con una referencia al Jesús histórico.

Esta decisión metodológica es más que problemática. No creo que podamos derivar el criterio y la norma de una teología cristiana feminista de la opción del Jesús histórico por los pobres y marginados. Más bien, debemos fundamentar la teología feminista en la lucha de las mujer*s por la transformación del kyriarcado. Aunque en estas luchas las mujer*s puedan experimentar momentos de liberación, en general ninguna mujer llega a estar libre y liberada hasta que todas las mujeres sin excepción estén liberadas de la opresión kyriarcal. Los movimientos y las teologías feministas deben tratar de sobreponerse a la opresión de todas las personas explotadas por el kyriarcado, mujeres y hombres, pero de todas maneras deben focalizar sus esfuerzos especialmente sobre la liberación de las mujeres que viven en la base de la pirámide de opresiones multiplicadas.

Aunque considero que la crítica que hace Grant de la teología de género blanca es muy importante, creo que está algo desenfocada cuando se la dirige a la obra cristológica de Russell y Ruether. Más bien, sugiero que la propia propuesta de Grant está mucho más cerca a la de Radford Ruether de lo que aquélla está dispuesta a aceptar. Al igual que Radford Ruether, defiende un análisis teológico complejo del patriarcado, pero no lo desarrolla suficientemente desde un punto de vista teórico. Aunque las propuestas de Russell y Radford Ruether permanecen atrapadas en el marco de referencia antropológico de sexo/género, no estoy tan segura de que Grant por su parte haya transformado ese análisis de la opresión.

43. *Ibid.*, 6.

A diferencia de las feministas postcristianas y las feministas de género cristianas que presuponen una diferencia esencial o natural de género entre las mujeres y los hombres, las teólogas feministas de la liberación en general afirman que lo importante teológicamente es la práctica histórica y la humanidad de Jesús, no su condición de varón. La práctica de Jesús como profeta galileo que trató de renovar la esperanza judía del reino de D**s, su solidaridad con los pobres y despreciados, su llamada a un discipulado de servicio voluntario, su ejecución, muerte y resurrección, en resumen: la práctica liberadora de Jesús y no su condición de varón, es lo significativo. La acción de Jesús se torna el símbolo y modelo de la manera plena aunque todavía no realizada de ser humano. Lo que importa no es la masculinidad de Jesús⁴⁴, sino su opción por los pobres y su solidaridad con los marginalizados⁴⁵. Por consiguiente, Grant suena mucho a Radford Ruether cuando afirma:

Yo sostendría, tal como lo sugieren tanto Lee como Sojourner, que la importancia de Cristo no es su condición de varón, sino su humanidad. Los eventos más significativos de Jesucristo fueron su vida y ministerio, su crucifixión y resurrección. El significado de estos acontecimientos, en un sentido, es que en ellos lo absoluto se torna concreto. Dios se torna concreto no solamente en el hombre Jesús, pues fue crucificado, sino también en las vidas de aquellos que acepten los desafíos del Salvador resucitado, el Cristo [...] Para mí, significa, hoy, que este Cristo, hallado en las experiencias de mujeres Negras, es una mujer Negra⁴⁶.

Si la proclamación y la teología cristianas han de ser creíbles en los términos feministas, argumentaría yo con Grant, todas las teologías —y no solamente la teología feminista blanca— deben ser desafiadas a desarrollar críticas y visiones efectivas y poderosas en la lucha por transformar las estructuras patriarcales. La Escritura, la tradición, la teología y la cristología, por tanto, deben ser analizadas críticamente y probadas para determinar sus funciones ideológico-políticas en legitimar o subvertir las estructuras kyriarcales y las men-

44. Véanse, por ejemplo, Virginia Fabella, «A Common Methodology for Diverse Christologies», en V. Fabella y M. Amba Oduyoye (eds.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1988, pp. 108-117; Teresa M. Hinga, «Jesus Christ and the Liberation of Women in Africa», en M. Amba Oduyoye y M. R. A. Kanyoro (eds.), *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1992, pp. 183-194.

45. Para una excelente elaboración de tal análisis teológico véase María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, trad. Dinah Livingstone, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993.

46. Grant, *White Women's Christ, Black Women's Jesus*, 220.

talidades de dominación. Deben ser juzgadas en virtud de si, y en qué medida, articulan la identidad y la fe cristianas al servicio de la opresión kyriarcal o al servicio de la subversión emancipadora y de la transformación.

LA RELACIONALIDAD COMO MARCO INTERPRETATIVO

Isabel Carter Heyward en los Estados Unidos y Mary Grey en Europa, entre otras, han intentado crear un cambio de paradigma en el discurso cristológico feminista, pasando de una cristología «heroica individualista» o «heroica liberacionista» a una construcción cristológica que privilegie la relación correcta, la mutua conexión, la mutualidad y la unión [en inglés, *at-one-ment*, juego de palabras con *atonement*, «expiación»]. Este discurso cristológico feminista utiliza conceptos claves tales como conexión redentora, poder-en-relación, mutualidad dinámica, creatividad erótica, lenguaje de los amantes, interdependencia mutua, creatividad apasionada, integridad inclusiva, energía sanadora de la existencia y prioridad ontológica de la relacionalidad. Estos términos y muchos otros han llegado a ser moneda común en el discurso cristológico de la relacionalidad. Aunque estos conceptos están tipologizados como «femeninos», este enfoque no los considera como parte integrante del sistema cultural de sexo/género.

En *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice* [Hablando de Cristo: Una voz feminista lesbiana] Carter Heyward se refiere a «Crista», el nombre dado a una estatua del Jesús femenino, con sus brazos extendidos como en una crucifixión, esculpida por Edwina Sandys. Heyward arguye que las preguntas clásicas de la cristología —por ejemplo, ¿fue Jesús divino?, ¿fue humano? y el debate acerca del «Jesús de la historia» *versus* el «Cristo de la fe»— están muertas. Más bien, «la tarea cristológica del feminismo cristiano es mover los cimientos de la cristología de la ontología de la oposición dualista hacia la ética de hacer justicia»⁴⁷.

Esta reformulación de la cristología relacional se conceptualiza en términos existenciales. Una meta existencialista se articula en la siguiente afirmación lúdica casi postmoderna: «Re-imaginar a Jesús es reclamar la autoridad de jugar libremente con la Escritura y la tradición subsiguiente para poder comprender nuestra propia exis-

47. Isabel Carter Heyward, *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice*, Pilgrim Press, New York, 1989, p. 21.

tencia»⁴⁸. En su obra más reciente Heyward desafía críticamente la conceptualización dualista de la cristología entendida o bien «desde abajo» o bien «desde arriba». Propone hacer cristología *con Jesús para estar en Cristo*. Es junto a Jesús con quien nos situamos para poder establecer relaciones correctas, mientras que en la comunidad los seres humanos se crean mutuamente y dan luz al «cuerpo de Cristo». «En nuestra propia fe cristiana sabemos que en nuestro compromiso compartido al bienestar humano somos ella: portadora y parida, madre y bebé. Somos la Crista»⁴⁹.

Si se intenta integrar, como lo hace Heyward en sus obras más recientes, una cristología existencialista-relacional con una cristología liberacionista-orientada-a-la-justicia, uno no puede combinarlas simplemente, sino que debe evaluar sus tensiones contradictorias críticamente. Si esta conceptualización ha de perder sus cabos teóricos existencialistas, como así creo, debe enfrentarse a un análisis sistémico de la opresión. Por lo que he podido ver, Heyward no reflexiona críticamente sobre el hecho de que este marco existencialista convive en una tensión incómoda con el marco liberacionista. Esto es claro en su definición de «relación»:

Llegamos a este mundo conectados, relacionados el uno con el otro —por la sangre y el tejido, por historia, memoria, cultura, fe, gozo, pasión, violencia, dolor y lucha [...] Estar relacionados es esencialmente bueno, pero no todas las relaciones son buenas. Está la relación correcta, la que de hecho es fiel a sí misma —relación en la cual todas las partes son potenciadas para ser más plenamente quienes son como personas (o criaturas) en relación—. Está la relación incorrecta, la que es literalmente perversa, «invertida» frente a sus propias posibilidades, distorsionada. En tal relación todas las personas o los participantes no se ven potenciados para ser ellos mismos⁵⁰.

¿Qué significa para las mujeres ser «fieles a sí mismas»? ¿Deben las mujeres ser fieles a su naturaleza femenina esencial o a «ser mujer» o a qué? Sin duda, todos nacemos en un contexto de relaciones y conexiones; estas relaciones, sin embargo, son estructuras de poder que no solamente sitúan al yo, sino que también lo modelan y definen. Puesto que Heyward utiliza como categoría analítica básica la «relación», que es una categoría tipificada como «femenina», y al

48. Isabel Carter Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*, University Press of America, New York, 1989, p. 30.

49. Heyward, *Speaking of Christ*, 84.

50. Isabel Carter Heyward, *Touching Our Strength: The Erotics of Power and the Love of God*, Harper & Row, San Francisco, 1989, pp. 192-193.

mismo tiempo la codifica en términos moralistas de «bueno» y «equivocado», su fuerte énfasis sobre la justicia no puede desarrollar su poder transformador.

Rita Nakashima Brock también utiliza la figura de Crista esculpida por Sandy como símbolo de una cristología relacional. Sin embargo, su metáfora central no es «la relación correcta» sino «tener el corazón destrozado». Utilizando los trabajos de la psiquiatra suiza Alice Miller sobre la familia que funciona mal, sostiene que el poder divino no debería ser descrito en imágenes de la familia patriarcal, lo cual fomenta la dependencia, ni tampoco debería entenderse el amor como obediencia a una autoridad y voluntad externas. En particular, las cristologías de la expiación son, desde su perspectiva, problemáticas, porque están basadas en alguna noción de pecado original y se ven perseguidas por la imagen de un Padre-Dios que, en su aspecto punitivo latente, fomenta la dependencia y defiende el abuso divino del Hijo:

Las fórmulas trinitarias clásicas reflejan las relaciones de familia patriarcales entre padre e hijo y esposo y esposa. En la familia patriarcal todos los miembros son vistos como posesiones y extensiones de la figura de autoridad reinante. El padre y el hijo se tornan una persona⁵¹.

Nakashima Brock critica la cristología de Radford Ruether por ver a Jesús como una figura heroica-salvífica que «desafía la autoridad establecida» al realizar la voluntad de su padre. Según ella, Radford Ruether sostiene que la crítica jesuánica de las relaciones patriarcales es paralela a la de la teología feminista. Aunque Radford Ruether argumenta que el redentor también es redimido, Nakashima Brock mantiene que no da evidencias acerca de cómo lo fue. Jesús, el profeta mesiánico, es el heroico individuo, el libertador, quien anuncia una nueva humanidad y comienza un nuevo proceso.

En la visión de Nakashima Brock este énfasis sobre Cristo el liberador entiende a los oprimidos como víctimas en cuyo lugar Jesús habla y actúa. Concede que la ira ante la opresión está justificada, pero sostiene que la liberación es solamente un elemento en las relaciones. «El enfoque continuo sobre estructuras políticas ajenas al yo —sobre el poder del opositor— nos divorcia de ideas importantes y potencialmente liberadoras surgidas del yo»⁵². En su lugar, propone

51. Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad, New York, 1988, p. 57.

52. *Ibid.*, 66.

que la cristología feminista no se centre en Jesús, el heroico individuo y liberador, sino en Crista/Comunidad como el «centro sanador del cristianismo»:

Jesús participa de manera central en esta Crista/Comunidad, pero no engendra la fuerza erótica ni tampoco la controla. Es engendrado por ella y participa en su co-creación. Crista/Comunidad es una realidad vivida, expresada en imágenes de relación [...] Por consiguiente, lo que es verdaderamente cristológico, lo que verdaderamente revela la encarnación divina y el poder salvífico en la vida humana, debe radicar en la conexión mutua y no en individuos aislados⁵³.

Las implicaciones para las teologías de la liberación feministas de este cambio de paradigma pueden ser vistas en cómo Nakashima Brock reelabora mi propuesta de la *ekklēsia* de mujer*s. En *En memoria de ella* sostuve que Jesús sólo puede ser conocido en y por medio de el testimonio de sus discípulos, mujeres y hombres. Jesús y el movimiento de Jesús están entrelazados y no pueden separarse. Nakashima Brock transforma este argumento epistemológico/hermenéutico en la noción cristológica de Crista/Comunidad, que ve desarrollada en el relato del Evangelio de Marcos. En particular, mantiene que las historias de sanación y exorcismo actualizan al Jesús de la fuerza erótica: «Vislumbro por momentos a esta cristología de la fuerza erótica en las historias de milagros en Marcos, en el exorcismo y en la curación de corazones quebrantados —en la Crista/Comunidad de la fuerza erótica»⁵⁴.

Así, prefiere reemplazar mi concepto de la «*ekklēsia* de mujer*s» con la expresión «Crista/Comunidad» para identificar a aquellos facultados por el Espíritu/Sofía de la fuerza erótica para vivir «de corazón», porque la Iglesia es solamente una manifestación de Crista/Comunidad⁵⁵. Este cambio parece interpretar la noción de *ekklēsia* y «cuerpo de Cristo» demasiado estrechamente en términos comunitarios-antropológicos. Por ello corre peligro de perder su horizonte político-global. La alternativa de Nakashima Brock —llámese Crista/Comunidad o *ekklēsia* de mujer*s— parece así reformular de modo similar el debate entre Bultmann (existencial/individual) y Käsemann (comunicativo/cosmológico) sobre la noción del «cuerpo de Cristo».

53. *Ibid.*, 52.

54. *Ibid.*, 67.

55. *Ibid.*, 115, n. 8.

Al tratar la cristología relacional en general y la obra de Nakashima Brock en particular, Susan Brooks Thistlethwaite señala con razón que este desplazamiento de la interpretación sociopolítica a la interpretación interpersonal enfatiza la conexión mutua en detrimento de la lucha en contra de las estructuras sociopolíticas de dominación. Brooks Thistlethwaite piensa que el concepto existencialista de la relacionalidad ya no es apropiado para una articulación cristológica feminista de la liberación, puesto que cree que «en el corazón del cosmos hay tanto conexión como destrucción, creatividad como maldad»⁵⁶.

Consciente de esta valoración crítica del concepto de la relacionalidad, la estudiosa británica Mary Grey sigue, en todo caso, defendiendo su utilidad. Reconoce que las mujeres siempre han sido las responsables de satisfacer las necesidades de relación de la humanidad, pero sostiene que la diferencia ahora es que es «la pasión por la justicia que faculta esas relaciones y percibe que la santificación de Dios, del Dios que busca la justicia para los oprimidos, está interconectada con el establecimiento de una justa relación»⁵⁷.

Al igual que Nakashima Brock, Grey utiliza como sus metáforas principales el «estar quebrantado», «estar herido», la «sanación», el «amor creativo» y la «integridad», en un sentido personal y estructural. Afirma que la cualidad decisiva de una cristología de la interrelación es el triunfo del «ser-humano-en-relación» sobre la diferencia, sobre la alteridad y sobre el conflicto. La naturaleza esencialmente comunitaria de la sanación y la salud humana logradas por medio de la fuerza de interrelación de la comunidad cristiana mesiánica, con todas sus diferencias culturales, demuestra que la «mutua conexión» constituye una realidad más profunda, y después de todo más redentora, que una ontología de la lucha. La «compasión» —esta corriente de pasión sanadora que nos da fuerza a todos— mueve a las personas a actuar, porque están enraizadas en esta comunidad mesiánica⁵⁸.

Así, el concepto de Grey de la «mutualidad redentora» no desafía las relaciones de poder sino que las resitúa. Esto es evidente en su discusión de la tensión existente entre la mutualidad y la reciprocidad, que, como dice, «subyace a este libro»:

56. Susan Brooks Thistlethwaite, *Sex, Race and God: Christian Feminism in Black and White*, Crossroad, New York, 1989, p. 107.

57. Mary Grey, *Feminism, Redemption and the Christian Tradition*, Twenty-Third Publications, Mystic, Conn., 1990, p. 300. Véase también su libro más reciente, *The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today*, SPCK, London, 1993.

58. Mary Grey, «Jesus — Einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht?», en D. Strahm y R. Strobel (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodus, Freiburg, 1991, p. 167.

La mutualidad considerada como una ética de redención es una cuestión mucho más profunda que la reciprocidad. Las relaciones en el aula, desafortunadamente, distan mucho de ser igualitarias —los maestros están a sueldo, los alumnos generalmente no quieren estar allí—, pero al concentrarse sobre el valor de la mutualidad, tanto el maestro como el alumno pueden participar en una profunda empresa creativa⁵⁹.

Esta afirmación indica que la mutualidad redentora no requiere relaciones igualitarias y ni siquiera desafía las estructuras jerárquicas. Sin embargo, sin un análisis sistémico y cambios estructurales, el «poder-en-relación» corre peligro de no ser más que otra forma de altruismo femenino tradicional, aunque se vista con el ropaje de la liberación feminista.

La teóloga alemana Manuel Kalsky, que desarrolla su labor en Holanda, ofrece otra versión más de la cristología relacional. Sostiene con razón que prestar atención a las diversas contextualizaciones de articulaciones cristológicas particulares permitirá a las feministas colocar la experiencia histórica de las mujeres en un lugar central de su reflexión. Sugiere que el futuro de la cristología feminista radica en una cristología «de historias» que elabora las historias «mesiánicas» de mujeres, ya sean relatadas en la Biblia o en centros de mujeres, como parte de la historia de la salvación de D^hs. Tales historias de mujeres son fragmentarias, parecidas a las fotos instantáneas, ni coherentes ni consistentes. Solamente el encuentro real con otras mujeres posibilita un entendimiento mutuo. La relacionalidad entre mujeres individuales se torna aquí el catalizador de la articulación cristológica.

Kalsky sugiere que la idea de Nelle Morton de «escucharnos mutuamente hasta que surja un discurso» provee de un método para la cristología feminista que puede respetar las diferencias y darle forma a una identidad cristiana ecuménica que no necesita universalizar sus nociones particulares de la salvación. Las formas dogmáticas de la cristología no son el punto de referencia de los conceptos cristológicos feministas; más bien, lo constituye la pregunta de qué salvación/liberación/redención —en términos teológicos cristianos, qué significa Cristo en diferentes contextos— está en el centro de la cuestión.

Según el punto de vista de Kalsky, las cristologías feministas no pueden desarrollarse de manera sistemática desde un despacho o en un lugar de estudio, sino que emergen en el encuentro real de muje-

59. Mary Grey, *Feminism, Redemption and the Christian Tradition*, 211.

res y en sus historias multidimensionales, individuales de opresión. El objetivo del trabajo teológico que tenemos en común sería entonces la comunicación del deseo real de salvación y no la búsqueda de una comprensión universal unificada de la misma⁶⁰. Aunque la sugerencia de Kalsky a los efectos de concentrarse sobre las historias y las experiencias mesiánicas de las mujeres constituye un avance significativo de la discusión, su marco conceptual y metodológico no se sitúa dentro de la praxis conscientizadora de la teología de la liberación ni se enraíza en un análisis sistémico de la opresión. Más bien consiste en que grupos conscientizadores feministas «compartan» historias personales, lo que a menudo no avanza hasta constituir un análisis estructural sistémico.

En resumen, la vía de acceso relacional a la cristología ha sido aceptada ampliamente entre las teólogas feministas, tornándose casi una postura «canónica». Aunque estoy de acuerdo con el cambio desde una cristología «heroica» e «individualista» a una construcción cristológica comunitaria, no obstante insistiría en que esta reformulación no debe conceptualizarse en términos personalistas, individualistas tales como la conexión mutua entre individuos. Más bien debe articularse en categorías sociopolíticas.

Además, una cristología relacional parece estar determinada y limitada por el mismo marco discursivo debilitador que también ha definido a las cristologías liberacionistas «heroicas» a las que intenta reemplazar. Las mismas estructuras discursivas del sistema de sexo/género inscritas en los discursos cristológicos «heroicos» también se hallan en la cristología relacional, sólo que ahora están codificadas en términos «femeninos» en vez de masculinos. Lo que Cathie Quelsey señaló con respecto a la obra de Nakashima Brock puede aplicarse a otras cristologías feministas de la relacionalidad:

La construcción de Brock adopta muchas de las construcciones de género patriarcales básicas y las denomina feministas. Es femenino preocuparse por la relacionalidad, así que tenemos una teología feminista de la relación. Es común que las mujeres sean víctimas, así que tenemos una teología feminista en la que todo el mundo es una víctima. Las mujeres desarrollan grupos de apoyo entre sí, así que tenemos una teología feminista en la que la comunidad feminista es el catalizador que lleva a la curación. Esta construcción produce intuitivamente una sensación «correcta» porque se reapropia de las construcciones patriarcales de la experiencia de mujeres euro-

60. Manuela Kalsky, «Vom Verlangen nach Heil: Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichten?», en *Vom Verlangen nach Heilwerden*, 226.

norteamericanas de clase media, pero solamente da un nuevo nombre a estas construcciones, sin cuestionar si son apropiadas⁶¹.

El discurso cultural de la femineidad inculca la «relacionalidad» de dos maneras: o bien como amor romántico o bien como la responsabilidad personal de la mujer de mantener una relación correcta. En primer lugar, los discursos culturales modernos de femineidad y masculinidad ya no construyen supuestamente relaciones de sexo/género en términos de relaciones de dominación y subordinación, sino como eróticas relaciones de amor hegemónicamente heterosexuales. ¡De aquí la fijación de la teología feminista sobre la condición de varón de Jesús! Las mujeres que leen la historia de Jesús o tienen una relación «personal» con Cristo toman la postura que las novelas o películas románticas ofrecen a las mujeres en relación con los hombres. Como ya hemos visto, Rousseau insistía en que los hombres debían ser educados para sí mismos, mientras que las mujeres debían ser socializadas para servir a los hombres. La tendencia de conceptualizar la relación entre una mujer creyente y el hombre excepcional y héroe singular, el hermoso Señor Jesús, como relación de amor íntima⁶², tiene una larga tradición teológica en los profetas clásicos, en los escritos cristianos tempranos y en la relación conyugal de los místicos. Las investigaciones feministas sobre literatura y películas románticas han elaborado las estrategias de internalización «femenina» inculcada en este tipo de discursos románticos⁶³. No es sorprendente que la figura de Jesús el hombre tome un lugar central en los discursos cristológicos feministas. La «necesidad» de tener una «relación personal» con Cristo que se resiste a una politización de la cristología feminista tiene aquí sus profundas raíces culturales.

En segundo lugar, el sistema cultural de sexo/género les asigna en particular a las mujeres de clase media la responsabilidad de cultivar y fomentar las relaciones personales. Las mujeres «refinadas», «edu-

61. Cathy Kelsey, «Feminist Reconstructions of Christology», monografía de investigación escrita para el *Harvard Divinity School Colloquium on Religion, Gender, and Culture* [Coloquio sobre religión, género y cultura de la Harvard Divinity School], que presidió en el semestre de primavera de 1992.

62. En su reseña de *Vom Verlangen nach Heilwerden* («Zwischen Patriarchat, Antijudaismus und Totalitarismus: Anmerkungen zu einer Theologie in feministisch-theologischer Sicht»: *Orientierung* 56 [1992], pp. 130-135), Dorothee Sölle reprende a las teólogas feministas por escribir en el lenguaje intelectualizado de la academia y sugiere que exploren el lenguaje del amor en la oración y la liturgia como una fuente más apropiada de la cristología feminista. Cita explícitamente como ejemplo recomendado el lenguaje medieval acerca del «Señor Jesús, el más hermoso» (*schönster Herr Jesus*).

63. Véase, por ejemplo, Janice Radway, *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991, y Linda K. Christian-Smith, *Becoming a Woman through Romance*, Routledge, New York, 1990.

cad» de clase media, de cualquier color, son alentadas a desarrollar un «poder-en-la-relación» pero no a reivindicar su propio poder. Las mujeres de clase media son socializadas para el trabajo relacional (*Beziehungsarbeit*): son responsables de humanizar las relaciones personales en el matrimonio, la familia, las iglesias y las fábricas, y entre parientes, colegas y la comunidad al completo. Son responsables de prevenir o dirigir cualquier dificultad que tenga un impacto negativo sobre las relaciones personales. La obra relacional femenina tiene una función kyriarcal en la medida en que tiene el propósito de crear un «mundo seguro y pacífico» y una comunidad protectora para aquellos que pertenecen a ella.

Como la «dama» en el marco occidental de sexo/género, así también la religión y la Iglesia tienen la función de cultivar y humanizar las relaciones personales entre la gente que pertenece al mismo grupo, de manera que el mundo de opresión en el que viven se torne invisible o tolerable. Mientras que las mujeres de clase media son las responsables de crear un refugio para relaciones privatizadas y un espacio seguro en un mundo hostil, las mujeres oprimidas múltiplemente tienen que producir este «trabajo relacional» para poder sobrevivir. Por consiguiente, Jacquelyn Grant critica con razón a la cristología relacional feminista de la reconciliación como un ejemplo de práctica discursiva racista.

A la luz de lo anterior, la identificación de las mujeres con las cualidades y prácticas «masculinas» de Jesús —tales como la predicción pública, el poder, la autoridad y la divinidad— puede tener funciones positivas en la lucha de las mujeres en contra de la tipologización cultural de acuerdo con el género. La crítica feminista de la identificación de mujeres con Jesús el varón pasa por alto que esta identificación no necesariamente tiene que dar como resultado la masculinización de las mujeres. También puede funcionar de manera «humanizadora», capacitando a las mujeres para resistirse a los dictámenes cultural-religiosos que las presionan a aceptar los ideales de la «femineidad» blanca de clase media. Por otro lado, «feminizar» a Jesús subrayando sus cualidades «femeninas» antes que «masculinas» puede tener efectos devastadores sobre la auto-identidad de las mujeres*. Que yo sepa, Julie Hopkins es la única teóloga feminista que ha señalado este peligro al investigar las «consecuencias desastrosas» que la «feminización» pietista de Jesús ha tenido para las clérigas, a saber, «el estereotipo protestante pietista de Jesús como siervo e hijo abnegado de Dios que proclamó una conversión personal a una religión basada en una ética de cuidado, amor a Dios y pietismo emocional».

En los círculos protestantes evangelicos, pietistas y pentecostales esto ha dado como resultado una idealización de lo «femenino» y de las llamadas virtudes femeninas de la caridad, el cuidado, la amabilidad, la paciencia, la humildad, la auto-negación y el amor sacrificial [...] Las pastoras han heredado este estereotipo cultural doble. Por medio de un complejo proceso de socialización, proyección e internalización, se sienten llamadas a personificar las virtudes femeninas y la misión del sacrificio redentor de Jesús⁶⁴.

Hopkins sugiere que esta demanda doble de ser una mujer perfecta y una cristiana perfecta, que han internalizado especialmente las mujeres con una vocación ministerial, genera a la larga depresiones nerviosas, enfermedades, agotamiento o pérdida de fe. Las clérigas que se ajustan a este impulso profundo de amar, cuidar y redimir a todos terminan sintiéndose como fracasadas e impostoras, puesto que no pueden satisfacer las altas expectativas propias, de sus congregaciones y de sus colegas en el ministerio, en lo que al perfecto comportamiento cristiano (es decir, femenino) se refiere.

Mientras la cristología feminista reproduzca acríticamente el marco de sentido preconstruido de sexo/género, no podrá tomar en cuenta las experiencias de las clérigas de clase media ni tampoco de aquellas mujeres pobres o que sufren discriminación racial o étnica. Aunque el discurso preconstruido de la femineidad cultural se articula en referencia a las damas blancas de elite, lo cierto es que se propone como el ideal a todas las mujeres. Una epistemología de la relacionalidad no solamente refuerza estos ideales culturales femeninos, sino que también parece condenada a ver la «alteridad» con respecto a la «dama blanca» como un contraste negativo o bien a sostenerla como el ideal romántico que ha de ser imitado por todas las mujeres.

El discurso cristológico feminista debe abandonar tanto la cristología de Jesús el gran individuo como su conceptualización correctiva de «poder-en-la-relación», reemplazándolas con una epistemología de la liberación. La cristología ya no necesita determinar una identidad en relación a «otros» aun si el «otro» es Jesucristo. Más bien, una y otra vez debe evaluar críticamente la identidad religiosa en el proceso de las luchas por la liberación. La identidad, especialmente la identidad cristiana, siempre es determinada kyriar-

64. Véase su significativa ponencia «Jesus the Christ and the Woman Protestant Minister in the Pastoral Praxis for the Congregation», que ofreció en la Evangelische Akademie Hofgeismar en abril de 1993. Quiero agradecerle a Julie Hopkins que me haya facilitado el manuscrito de este trabajo, que —que yo sepa— aún no ha sido publicado.

calmente y, por consiguiente, debe reformularse reiteradamente en un permanente proceso de reflexión crítica y solidaridad transformadora.

HACIA UN CAMBIO DE PARADIGMA HERMENÉUTICO

Mediante una exploración hermenéutica del extraordinario discurso, tantas veces citado, de Sojourner Truth puede elaborarse un marco de sentido teórico diferente capaz de sostener una reflexión cristológica. Como mujer afro-norteamericana y ex esclava que no podía leer y escribir, Sojourner Truth se dirigió a una reunión sufragista compuesta principalmente por euro-norteamericanas en Akron, Ohio (Estados Unidos) en 1852:

Aquel hombre allá dice
que una mujer necesita que la ayuden a subir a los carruajes
y que la levanten por encima de las zanjas
y que le den los mejores lugares en todos lados.
A mí nunca me ayudó nadie a subir a los carruajes
ni a saltar las zanjas
ni me dio el mejor lugar [...]
¿Y no soy mujer?
¡Mírame!
¡Mira mi brazo!
He arado y plantado
y recogido en los graneros
y ningún hombre me podía ganar [...]
¿Y no soy mujer?
Podía trabajar tanto
y comer tanto como un hombre
—si es que había comida—
y aguantarme el látigo tan bien como ellos,
¿y no soy mujer?
He parido 13 hijos
y los he visto a casi todos ser vendidos como esclavos
y cuando lloré con la tristeza de una madre
nadie me escuchó salvo Jesús [...]
¿Y no soy mujer?
Ese hombrecito de negro dice
que una mujer no puede tener tantos derechos como un hombre
porque Cristo no fue mujer.
¿De dónde vino tu Cristo?
¡De Dios y de una mujer!
¡El hombre no tuvo nada que ver con él!
Si la primera mujer que hizo Dios

fue fuerte como para poner el mundo
del revés ella sola
entonces juntas las mujeres deberían poder
enderezarlo otra vez⁶⁵.

Este discurso contiene varias ideas que deben ser elaboradas críticamente en la teología y hermenéutica feministas en general y en la cristología feminista en particular. En primer lugar, a diferencia de la crítica feminista de la cristología articulada, por ejemplo, por Elizabeth Cady Stanton y Mary Daly, Sojourner Truth no aplica su evaluación crítica directamente al sistema cristológico doctrinal, sino a aquellos que lo han articulado. Señala los intereses políticos de aquellos que son los teóricos tanto del mito de la «verdadera femineidad» como de la cristología patriarcal, y los confronta con su propia experiencia concreta de la esclavitud⁶⁶.

Enfrentado con las experiencias de una esclava, el mito de lo eternamente femenino junto con la ideología cultural-religiosa de sexo-género viene a enunciar el ideal de la «dama blanca» difundido por hombres blancos educados y de elite. Este mito de la «verdadera femineidad» no solamente sirve a los intereses sexistas, sino también a los intereses racistas y clasistas. Esta función racista y clasista de la construcción de la femineidad cultural-religiosa no puede ser reconocida plenamente dentro del marco de la teoría de género, sino solamente dentro de una teoría compleja de estructuras kyriarcales entrelazadas. La experiencia de la esclava Sojourner Truth subraya que la construcción teórica de la diferencia de género no es principalmente antropológica sino más bien sirve para mantener relaciones kyriarcales de dominación. Así, Sojourner Truth inserta la cristología al tejido social y eclesial de las estructuras kyriarcales.

En segundo lugar, la afirmación de Sojourner Truth explica la interconexión entre la ideología de la «dama blanca» y la cristología kyriocéntrica al señalar que hombres clericales de elite («ese hombre allí dice [...]»; «ese hombrecito de negro allí dice [...]») siguen produciendo semejante teología kyriarcal para mantener el *statu quo* («una mujer no puede tener tantos derechos como un hombre por-

65. Erlene Stetson (ed.), *Black Sister: Poetry by Black American Women, 1746-1980*, Indiana University Press, Bloomington, 1981, pp. 24 s.

66. Los participantes en talleres y seminarios generalmente se oponen a esta aseveración porque piensan que estoy glorificando la experiencia evangélica cristiana de Sojourner Truth y sostengo que las feministas deben aceptarla literalmente o proponer una similar. Sin embargo, lo que me preocupa aquí es el *significado estructural* de esta experiencia y sostengo que debe ser elaborado y explorado críticamente en una hermenéutica feminista de la liberación.

que Cristo no fue mujer»). En contra de esta cristología kyriarcal, Sojourner Truth apela a su propia experiencia como esclava y madre trabajadora cuyos hijos fueron vendidos como esclavos. Su experiencia de la explotación y dominación la empuja a formular dos argumentos cristológicos en referencia a la Biblia, un libro que ella misma no podía leer porque los esclavos tenían prohibido aprender a leer y escribir. Tanto su crítica del mito de la femineidad como sus argumentos cristológicos están enraizados en su propia experiencia de que sólo Jesús la escuchó en su hora de mayor explotación y deshumanización, cuando la esclavitud le robó a sus hijos. Esta experiencia religiosa de la liberación, que es única y no puede ser duplicada, la faculta para articular dos contra-argumentos. Estos contra-argumentos anclan la articulación de la cristología en la lucha por la supervivencia y el bienestar.

En tercer lugar, en sus contra-argumentos Sojourner Truth señala, por un lado, que la encarnación de Cristo debe ser entendida correctamente como la colaboración de Dios y una mujer. Por el otro lado enfatiza que la redención de las estructuras pecaminosas puede ser experimentada solamente cuando las mujeres se unen y se organizan para «enderezar» el mundo. Acepta la afirmación de la teología patriarcal y de la doctrina tradicional a los efectos de que una mujer causó el pecado original, pero saca otra conclusión al respecto. Insiste en que precisamente porque una mujer estuvo implicada en la caída original, las mujeres deben unirse para corregir la perversión del mundo, puesto que una mujer «fue fuerte como para poner el mundo del revés».

Al igual que Elizabeth Cady Stanton, Sojourner Truth entiende la encarnación y la redención como factores interconectados intrínsecos al sistema patriarcal de cristología que perpetúa la marginalidad y la opresión de las mujeres. Sin embargo, esta interconexión sistémica de la cristología no la considera entrelazada con el sistema cultural de diferencia de género esencial o natural. No ve a las mujeres como «otras» opuestas que, como víctimas inocentes, pueden disociarse de la responsabilidad por las relaciones de dominación kyriarcales. Antes bien, ve a las mujeres implicadas profundamente en el origen y mantenimiento de la perversión kyriarcal del mundo y de la religión.

Sojourner Truth no acepta la cristología kyriarcal como normativa de la experiencia e identidad cristianas. Más bien, desenmascara esta cristología como una construcción retórica de los clérigos varones. Sin embargo, no propone el desarrollo de una cristología de mujeres o «feminista» en su lugar. Antes bien, insiste en que la mejor

respuesta a una cristología kyriarcal es una praxis de liberación. Las mujeres deben unirse para «enderezar al mundo». Argumenta que el movimiento de mujeres puede compensar la cristología kyriarcal opresiva desarrollando una praxis emancipadora.

Una retórica cristológica diferente puede emerger y desarrollar su poder pleno para el cambio solamente mientras los discursos del movimiento de mujeres permanezcan firmemente enraizados en un *ethos* de la lucha por el cambio. Mientras las feministas que rechazan el cristianismo como algo totalmente patriarcal sostienen que la cristología engendra construcciones de identidad androcéntricas y profundiza religiosamente la auto-alienación patriarcal de las mujeres, las teologías feministas cristianas han intentado probar que éste no es el caso y han tratado de articular una cristología diferente dentro de los marcos teológicos cristianos tradicionales. Sojourner Truth sugiere una tercera alternativa. Comienza con su propia experiencia de liberación de la esclavitud y luego insiste en que las mujeres deben unirse para formular una cristología diferente para el cambio o, en sus palabras, para «enderezar al mundo».

Al recurrir a la experiencia cristológica de Sojourner Truth no quiero suscribirla acríticamente ni sugerir que las feministas que se dicen cristianas deben expresar su experiencia de liberación en términos similares. Más bien quiero proponer que la reflexión cristológica feminista examine en primer lugar sus propios marcos referenciales académicos y doctrinales para determinar si sus articulaciones cristológicas se sobreponen al sistema kyriarcal de sexo/género y por ende inspiran la transformación y el cambio en vez de legitimar las relaciones kyriarcales de dominación.

El cambio de paradigma en el discurso teológico que Gustavo Gutiérrez, entre otros, ha defendido, debe darse también en la cristología⁶⁷. Las reflexiones de la teología de la liberación ya no están impulsadas por la duda moderna acerca de la existencia de D**, sino que son movidas por la pregunta acerca de qué *clase* de D**s proclaman los cristianos en un mundo de opresión⁶⁸. De manera similar, los discursos cristológicos feministas no deben gastar su energía en explicar un relato ontológico sistemático de la cristología propiamente dicha, sino que deben poner a prueba las implicacio-

67. Más recientemente véase el artículo de Gutiérrez y las respuestas de John de Gruchy y Stephen May, así como su contestación a ellos: Gustavo Gutiérrez, «Joy in the Midst of Suffering», en H. D. Regan y A. J. Torrance (eds.), *Christ and Context: The Confrontation between Gospel and Culture*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1993, pp. 78-104.

68. Véase también Sharon D. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1985, y *A Feminist Ethics of Risk*, Fortress, Minneapolis, 1991.

nes de los discursos cristológicos y elaborar su poder, ya sea para legitimar o para cambiar las relaciones kyriarcales de dominación. Solamente un enfoque feminista preocupado por la justicia y el bienestar para todos puede sobreponerse a la alternativa dualista constituida por la teología feminista cristiana, por un lado, y la postcristiana por el otro. Solamente un enfoque que examine críticamente sus propios presupuestos, métodos, intereses y funciones sociales para detectar las implicaciones kyriarcales de los mismos puede ofrecer sus propias construcciones cristológicas a la discusión pública. Este paradigma liberacionista de interpretación desafía a los discursos cristológicos feministas a inspeccionar continuamente sus propios marcos teóricos y sus métodos para determinar si promueven construcciones kyriocéntricas del mundo en su lenguaje o si legitiman relaciones de opresión kyriarcales. Tales construcciones cristológicas, por ejemplo, ya no deberían insistir teológicamente en la condición de varón de Jesús, o mantener la «femineidad» de las mujer*s o directamente superar un análisis del sistema de sexo/género en favor de una universalización de la «humanidad», interpretada en términos masculinos de elite. Más bien, deben preguntar críticamente qué clase de intereses culturales-religiosos cosifican la «condición de varón» de Jesús o llevan a las teólogas feministas a inscribir la «femineidad relacional» en la cristología. Por consiguiente, si respondemos al desafío de Sojourner Truth, no podemos simplemente reemplazar las construcciones dogmáticas de la cristología con una única reconstrucción cristológica normativa. Antes bien, debemos exponer críticamente los intereses retóricos y las implicaciones teológicas que determinan todas las interpretaciones cristianas de Jesús el Cristo.

Una hermenéutica cristológica feminista orientada hacia la praxis de liberación reta a los estudios bíblicos a que asuman la responsabilidad de los marcos metodológicos empleados y de las implicaciones sociales de sus interpretaciones cristológicas⁶⁹. El enfoque feminista alternativo defendido implícitamente en el desafío de So-

69. Mary McClintock Fulkerson («Contesting Feminist Canons: Discourse and the Problem of Sexist Texts»: *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 [1992], pp. 53-75) critica con razón la atribución de sexismo a los textos y sostiene que las feministas deberían respetar las lecturas bíblicas fundamentalistas hechas por mujeres como lecturas potencialmente auto-afirmadoras. Sin embargo, en vez de seguir desarrollando una hermenéutica crítica de la proclamación para la liberación, está demasiado interesada en probar la «originalidad» de su propio método. Así, no solamente esboza una polémica infructuosa que interpreta mal a otras posturas feministas, sino que adopta acriticamente un lectura «lúdica» postmoderna. Sobre la distinción entre la postmodernidad «lúdica», es decir, «juguetonamente relativista», y la postmodernidad «de resistencia», véase Teresa Ebert, «The "Difference" of Postmodern Feminism»: *College English* 53 (1991), pp. 886-904.

journer Truth requiere la articulación e institucionalización de un cambio de paradigma retórico, orientado hacia la praxis en los estudios bíblicos y cristológicos. En consecuencia, una exploración liberacionista feminista de las Escrituras cristianas no comienza su tarea con el texto bíblico sino con una articulación crítica y un análisis de las experiencias de las mujer*s. No se limita, sin embargo, a las experiencias de un grupo en particular de mujer*s, sino que procede de un amplio espectro de experiencias sobre las cuales reflexiona de un modo sistémico. Esta retórica bíblica y crítica de la liberación intenta articular no sólo las maneras en que mujeres de diferentes razas, clases y culturas soportan la opresión sino también las maneras en que se encuentran con la liberación.

Con ese fin, una retórica feminista de la liberación tiene que adoptar una analítica sistémica adecuada para explorar de modo crítico las diversas experiencias «cotidianas» de mujer*s. Puesto que las vidas de las mujer*s no se ven afectadas meramente por la opresión de género, el marco de sentido de sexo/género es insatisfactorio para un análisis cristológico de la Escritura. Tampoco es suficiente para una interpretación bíblica crítica simplemente recolectar, analizar y producir conocimientos acerca de Jesús y su relación con las mujer*s en la Escritura o acerca de la historia antigua. En su lugar, un enfoque retórico feminista y crítico de la interpretación bíblica adopta como marco de referencia analítico y crítico las luchas en contra del kyriarcado, que entiende como la interestructuración multiplicadora de sistemas de deshumanización en la Antigüedad.

Puesto que las mujer*s han experimentado, señalado y calificado a las Escrituras cristianas como opresivas, una hermenéutica feminista de la liberación busca, en primer lugar, desarrollar un análisis crítico de los discursos cristológicos bíblicos. Sin embargo, este análisis tiene ramificaciones positivas para la auto-comprensión y la teología cristianas, en la medida en que desconstruye, en pro de la praxis emancipadora, los textos kyriocéntricos y las lecturas cristológicas positivistas del Testamento Cristiano que perpetúan una formación de identidad cristiana kyriarcal. Así, la meta de una hermenéutica feminista de la liberación no es simplemente la colección y sistematización de materiales cristológicos cristianos antiguos como «datos» para la reflexión teológica sistemática a favor de la formación de identidad cristiana. Antes bien, apunta a una reconceptualización de los discursos bíblicos cristológicos y las construcciones de identidad cristiana en pro de la praxis emancipadora. Sostiene que tal interés en la liberación y el bienestar deben determinar el marco teórico de cualquier hermenéutica bíblica o cristología cristiana. Por ende, sus

Los criterios de *validación* no pueden derivarse simplemente de observar los procedimientos metodológicos de la dogmática. Más bien los criterios teológicos pueden ser hallados en el potencial encarnado que tienen los textos y marcos intelectuales para engendrar procesos de interpretación y praxis que pueden transformar mentalidades kyriocéntricas y estructuras de dominación. En resumen, este interés teológico en la liberación de todas las mujer*s debe determinar todos los marcos intelectuales de estudios bíblicos en particular y de estudios cristológicos en general, y no simplemente los de los estudios feministas.

Finalmente, una reconstrucción feminista crítica de las cristologías cristianas antiguas no debe adoptar como modelo orgánico los conceptos doctrinales si es que desea evitar los efectos «niveladores» de los intereses doctrinales en la formación de identidad cristiana. Más bien debe elaborar la multiplicidad de imágenes cristológicas y de argumentos hallados en las Escrituras cristianas para ponerlas a disposición como recursos teológicos para construir formaciones de identidad cristianas feministas en la lucha por la liberación. Este tipo de construcciones de identidad no se logran de una vez por todas, sino que son fragmentarias, parciales y controvertidas. Deben ser reconstituidas una y otra vez como formaciones de identidad religiosas emancipadoras que han de ser negociadas, rearticuladas, reformadas y recreadas reiteradamente en las diversas luchas globales por la liberación de todos. En el capítulo siguiente investigaré críticamente los discursos bíblicos feministas y sus implicaciones para las relaciones de dominación kyriarcales en general y para la reproducción del anti-judaísmo cristiano en particular.

II

LOS HIJOS DE LA SABIDURÍA

Capítulo 3

EL PODER DE NOMBRAR

JESÚS, LAS MUJERES Y EL ANTI-JUDAÍSMO CRISTIANO

«En verdad os digo que donde se predique el Evangelio, por todo el mundo, se hablará también de lo que ésta ha hecho, en memoria de ella». Entonces Judas Iscariote, uno de los Doce, fue a los pontífices para poner en sus manos a Jesús (Mc 14,9-10).

Me parece especialmente perturbador, por tanto, que la tendencia a definir a Jesús como alguien único en contraposición al judaísmo permanezca aun en feministas que no utilizan el argumento de que «Jesús fue feminista», que son suficientemente conscientes del anti-judaísmo cristiano, que critican con libertad las fuentes cristianas, que han ido muy lejos en la deconstrucción de la divinidad de Jesús [...] Pareciera que la lucha feminista en contra de las cristologías patriarcales conduce de vuelta a la trampa del anti-judaísmo. Si Jesús no es el Mesías y el hijo de Dios encarnado en el sentido tradicional de estos términos, ¿cómo puede uno entonces articular su calidad de único de una manera que le dé sentido a seguir siendo cristiano? [...] ¿Pueden los cristianos valorar a Jesús si fue simplemente un judío que eligió enfatizar ciertas ideas y valores en la tradición judía, sin haberlos inventado ni tener un monopolio sobre ellos? ¹.

En este capítulo busco responder a la pregunta de Judith Plaskow e investigar por qué «la lucha feminista en contra de las cristologías patriarcales conduce de nuevo a la trampa del anti-judaísmo». Este tipo de investigación es importante especialmente dado el espantoso incremento del neo-nazismo, del racismo y de los sentimientos xenó-

1. Judith Plaskow, «Feminist Anti-Judaism and the Christian God»: *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1991), p. 106.

fobos en los Estados Unidos y Europa. Este incremento mundial de la práctica del odio y del lenguaje de la opresión² en nombre de la religión subraya la necesidad de los diálogos interreligiosos, especialmente de los diálogos entre las llamadas religiones abrahámicas, a saber, el judaísmo, el islam y el cristianismo³. Tales diálogos interreligiosos no son, sin embargo, de interés solamente para las personas religiosas. Puesto que a menudo la religión sirve para causar divisiones en el contexto de luchas nacionalistas y antidemocráticas, el diálogo interreligioso debe forjar un *ethos* y una ética que puedan contribuir a la solución de hostilidades, en vez de seguir echando leña al fuego de los conflictos nacionales e internacionales⁴.

El diálogo entre cristianismo y judaísmo lo defienden judíos y cristianos liberales, pero se niegan a él cristianos y judíos conservadores⁵. Aunque los cristianos fundamentalistas por lo general tienen un interés inmenso en las doctrinas cristológicas y en confesar públicamente a Jesús como Señor, generalmente no ven la necesidad de un diálogo entre judaísmo y cristianismo. Su comprensión de Jesucristo está moldeada por la unión del literalismo doctrinal y del literalismo histórico, en la medida en que presuponen que los textos bíblicos son revelados directamente por Dios y que ellos exhiben las mismas comprensiones cristológicas que los posteriores dogmas cristológicos clásicos. Así, los cristianos fundamentalistas de derecha han estigmatizado a la teología feminista como «humanismo secularista» porque desafía las relaciones kyriarcales «reveladas» de dominación y subordinación en la familia y la Iglesia; también han intentado convertir a los judíos en «judíos para Jesús» para cumplir las Escrituras que esperan la conversión del pueblo judío antes del fin del mundo⁶.

Los discursos interreligiosos se encuentran con un problema retórico diferente en caso del público en general. Frecuentemente se cree que los discursos religiosos son algo oscuro y que carecen de importancia para la vida contemporánea. A su vez, el público feminista no le presta mucha atención a este tipo de discursos porque a menudo considera que la religión y la teología son decididamente

opresivas y patriarcales. En resumen, el problema de cómo articular una política emancipadora del sentido religioso no parece ser de gran interés para un público secularizado pluralista, preocupado con un deterioro económico global y el desastre ecológico, ni tampoco para la política feminista secular.

En tal situación los diálogos interreligiosos se encuentran con el desafío de articular una política pública de sentido y de rebatir las pretensiones de apropiación que tiene el sector más derechista de la religión, para proporcionar una visión espiritual pública alternativa de la justicia y el bienestar para todos en la aldea global⁷. En su forma actual, sin embargo, tales discursos interreligiosos no están bien equipados para formular una visión liberadora porque están dominados por una elite masculina educada de sacerdotes, rabinos, pastores y profesores de religión. Esta situación continúa a pesar del hecho de que en todas las religiones se han elevado voces feministas que desafían la connivencia de la religión con la opresión kyriarcal. Si las tradiciones y visiones religiosas han de avanzar hacia un mundo más justo y el bienestar para todos, entonces las comunidades religiosas y los teólogos tienen la formidable tarea de volver a configurar su auto-identidad y su trabajo.

Si las tradiciones y comunidades religiosas han de articular una visión espiritual y un conocimiento religioso que pueda darle forma a un *ethos* cosmopolita de justicia y bienestar, no pueden seguir relegando a las mujeres a los márgenes de las instituciones y del discurso religiosos. Además, para que su visión particular y su *ethos* específico contribuya a semejante proyecto espiritual, las comunidades religiosas deben dejar de definirse a sí mismas en contraposición o en competencia entre sí. Hoy, el único Dios de judíos, cristianos y musulmanes llama a mujeres y hombres a que comprometan sus tradiciones profético-mesiánicas de equidad, libertad, dignidad, amor y salvación a apoyar las luchas emancipadoras que buscan un mundo más justo⁸. No obstante, las religiones bíblicas podrán hacer esto únicamente si dejan de suprimir, excluir y silenciar las voces de las mujeres.

2 Sobre esta expresión véase el libro de Haig A. Bosmajian *The Language of Oppression*, University Press of America, Lanham, Md., 1983.

3 Véase Josef Imbach, *Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems*, Kosel, München, 1989.

4 Sobre tal articulación véase Hans Kung y Karl Josef Kuschel, *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid, 1994.

5 Para una reseña de discursos cristológicos véase Eugene B. Borowitz, *Contemporary Christologies. A Jewish Response*, Paulist, New York, 1980.

6 Véanse las variadas contribuciones en Hans Kung y Jürgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge. Concilium* 1992/3, SCM Press, London, 1992.

7 Véase John Hick y Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1987, véanse especialmente las contribuciones de Marjorie Hewitt Suchocki, «In Search of Justice. Religious Pluralism from a Feminist Perspective», 149-161, y Paul F. Knitter, «Toward a Liberation Theology of Religions», 178-200.

8 Sobre el diálogo judío-cristiano desde las perspectivas de las teologías política y de la liberación, véanse Dan Cohn-Sherbok, *On Earth as It Is in Heaven. Jews, Christians and Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1987, Marc H. Ellis, *Toward a Jewish Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1987, y las contribuciones en David Tracy y Elisabeth Schüssler Fiorenza (eds.), *The Holocaust as Interruption. Concilium* 175, F & T Clark, Edinburgh, 1984.

En este capítulo situaré los temas cristológicos feministas en el espacio de los diálogos interreligiosos, en particular de los diálogos entre judaísmo y cristianismo⁹. Al colocar los problemas críticos surgidos en los debates de feministas judías y cristianas dentro de su contexto más amplio masculino-mayoritario¹⁰, trato de evitar la impresión de que es *únicamente o incluso principalmente* la teología feminista la que engendra el anti-judaísmo. La afirmación de las feministas judías norteamericanas según la cual la teología feminista cristiana ha engendrado un anti-judaísmo ha sido utilizada, especialmente en Alemania, por hombres de la Iglesia y de la universidad como un argumento en contra de la teología feminista¹¹. En los discursos más abiertamente liberales de la academia norteamericana la complejidad de la situación ha evitado una cooptación de los diálogos judío-feministas. Más de diez años han pasado desde que dos feministas judías, Annette Daum y Deborah McCauley, no sólo criticaron la teología feminista, sino también el diálogo judaísmo-cristianismo institucionalizado por su patente androcentrismo¹². En los años transcurridos desde entonces, las discusiones judío-cristianas, sin embargo, casi no han tomado en cuenta las importantes contribuciones que los estudios religiosos feministas podrían ofrecer al orden del día de los diálogos masculino-mayoritarios entre judaísmo y cristianismo¹³.

Por ejemplo, en años recientes el American Interfaith Institute ha reunido a diversos eruditos para debatir «la historia torturada

9. Sobre tal posición véase asimismo Rosemary Radford Ruether, «Feminism and Jewish-Christian Dialogue: Particularism and Universalism in the Search for Religious Truth», en Hick y Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, 137-148; para lo positivo y negativo del diálogo interreligioso feminista, véanse Ursula King, «Das verschüttete Erbe der Frauen», en B. Hübner y H. Meesmann (eds.), *Streitfall feministische Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1993, pp. 287-295, y Michael von Buck, «Ein Wandel des Bewußtseins kündigt sich an», *ibid.*, 296-304.

10. Véase, por ejemplo, Leonard Swindler et al. (eds.), *Bursting the Bonds? A Jewish-Christian Dialogue on Jesus and Paul*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1990.

11. Sobre la discusión alemana véanse Marie Therese Wacker, «Feminist Theology and Anti-Judaism: The Status of the Discussion and the Context of the Problem in the Federal Republic of Germany», *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1991), pp. 109-116, y Leonore Siegle Wenschkewitz (ed.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, Kaiser, München, 1988. Véase asimismo Christine Schaumberger (ed.), *Weil wir nicht vergessen wollen... Zu einer feministischen Theologie im deutschen Kontext*, AnFragen 1, Morgana Frauenbuchverlag, Münster, 1987.

12. Annette Daum y Deborah McCauley, «Jewish Christian Feminist Dialogue: A Wholistic Vision», *Union Seminary Quarterly Review* 38 (1983), pp. 147-218.

13. Sobre el diálogo judío-cristiano en Alemania véase asimismo Marianne Wallach-Faller, «Wenn Frauen die männliche Sicht verinnerlichen», en Hübner y Meesmann, *Streitfall feministische Theologie*, 269-276, y Martin Stohr, «Die verheissene Einheit steht auf dem Spiel», *ibid.*, 277-286.

pero entrelazada de judíos y cristianos»¹⁴ y ha publicado sus ponencias. El segundo tomo de ponencias tiene el título *Jesus' Jewishness* [La judeidad de Jesús]. Según su editor, James Charlesworth, este tomo reúne estudios significativos de las últimas dos décadas, producidos por «distinguidos eruditos» utilizando el llamado método desinteresado de investigación histórica. Enfatiza que estos estudios se han recopilado porque «son científicos y críticos; reflejan a la totalidad de estudiosos de renombre internacional»¹⁵. Y sin embargo, es significativo que ninguno de los dos tomos contenga siquiera una contribución por parte de una mujer especialista en el área, aunque en el primer tomo un erudito varón haya señalado la importancia del discurso feminista, especialmente del discurso feminista judío, para el diálogo entre judaísmo y cristianismo¹⁶. A pesar de ello, las discusiones subsiguientes de este autor lo pasan por alto¹⁷.

Los intercambios entre feministas judías y cristianas sobre el anti-judaísmo han planteado problemas significativos, que son importantes para los diálogos judío-cristianos en general. En primer lugar, las feministas judías y cristianas insisten en que estos diálogos deben centrarse en aspectos sustanciales que sean comunes a los participantes en el diálogo, y no en intentos de reafirmar la auto-identidad ni de participar en críticas del «otro» que puedan generar culpabilidad. En las últimas dos décadas, feministas cristianas, judías, postbíblicas y paganas han trabajado juntas para articular análisis teóricos y configurar movimientos sociales para transformar las religiones bíblicas patriarcales. Hemos reconocido que las tradiciones y los textos religiosos están formulados desde la perspectiva de varones de elite y que no reflejan la perspectiva y la experiencia de las mujeres. Los preceptos y las proyecciones de carácter religioso, así como las prácticas espirituales, a menudo han servido para legitimar a instituciones kyriarcales que marginalizan, acallan, excluyen y explotan a las mujeres. En las diversas luchas por reclamar nuestro «derecho a nacer» desde un punto de vista religioso e intelectual, y por transformar las prácticas kyriarcales de las comunidades religiosas y académicas a las que pertenecemos, hemos aprendido unas de otras, nos hemos apoyado mutuamente y nos hemos criticado. Las interlocutoras feminis-

14. James H. Charlesworth (ed.), *Jews and Christians: Exploring the Past, Present and Future*, Crossroad, New York, 1990, p. 14.

15. James H. Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, Crossroad/American Interfaith Institute, New York, 1991.

16. A Roy Eckardt, «Salient Jewish-Christian Issues of Today: A Christian Exploration», *ibid.*, 151-178.

17. Mi primer intento de participar en la discusión fue en el Séptimo Diálogo Judío-Cristiano mantenido en Boston en 1983.

tas del diálogo judío-cristiano sostienen que los intercambios interreligiosos deben tomar nota de las relaciones de poder desiguales en el contexto de estas luchas en común.

La obra de la teóloga feminista judía Judith Plaskow ha señalado reiteradamente la larga historia de la dominación y el abuso cristianos. Ya en 1978 Plaskow criticó los estudios bíblicos desde la mujer y la teología feminista por querer afirmar que Jesús y el cristianismo liberaban a la mujer pagando el precio del anti-judaísmo¹⁸. Los discursos teológicos feministas cristianos han engendrado la antítesis: «El judaísmo equivale a sexismo, mientras que el cristianismo equivale a feminismo»¹⁹. Aunque las feministas judías han señalado una y otra vez estas tendencias anti-judías²⁰, los estudios —tanto los académicos como los populares— siguen enfatizando la actitud positiva de Jesús hacia las mujeres y esbozando la figura de «Jesús el feminista»²¹ sobre el trasfondo patriarcal del judaísmo, que habría generado la «condición depravada» de las mujeres judías del primer siglo.

Aunque las judías feministas han señalado continuamente las tendencias anti-judías en los discursos acerca de Jesús, los escritos feministas cristianos a menudo siguen reproduciéndolas, acaso sin darse cuenta. Los temas anti-judíos en los escritos cristianos feministas incluyen: la pretensión cristiana de haber trascendido todo lo anterior, que mantiene la superioridad del «Nuevo» Testamento sobre el «Antiguo» Testamento, el contraste entre la «Ley» y el «Evangelio», y el contraste entre el D**s de la ira hebreo y tribal y el D**s cristiano de amor. Las feministas postbíblicas, así como las feministas cristianas, a menudo desarrollan este contraste al acusar al D**s tribal de los hebreos, el D**s del monoteísmo judío heredado por el cristianismo, de ser el responsable de la muerte o la supresión de las religiones de la D**sa.

Si les es difícil a las feministas cristianas percibir el desequilibrio de poder en las relaciones y los diálogos judío-cristianos, tanto más

18 Judith Plaskow, «Christian Feminism and Anti-Judaism» *Cross Currents* 33 (1978), pp. 306-309.

19 Véase la contribución más reciente de Plaskow, «Anti-Judaism in Feminist Christian Interpretation», en E. Schussler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures I: A Feminist Introduction*, Crossroad, New York, 1993, pp. 117-129.

20 Véase también Susannah Heschel, «Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie», en Wenschkewitz, *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, 54-103, véase asimismo Susannah Heschel, «Anti Judaism in Christian Feminist Theology» *Tikkun* 5 (1990), pp. 26-28.

21 Esta expresión parece haber sido acuñada por Leonard Swindler, pero el tipo de argumentación se encuentra en muchas publicaciones. Véase Leonard Swindler, «Jesus Was a Feminist» *Catholic World* 212 (1971), pp. 177-183. Véase asimismo su libro *Biblical Affirmations of Women*, Westminster, Philadelphia, 1979.

difícil es que lo haga un público cristiano general. El anti-judaísmo se ha tornado «común» porque los cristianos han ejercido poder sobre los judíos a través de los siglos. Mi propia experiencia confirma que este desequilibrio no es fácil de reconocer. Cada vez que menciono el anti-judaísmo en mis clases magistrales, ineludiblemente alguien en el auditorio señala que durante el primer siglo de esta era la situación era la inversa: los cristianos eran la minoría y los judíos constituían la religión instituida en el momento de los comienzos cristianos. Mis interlocutores señalan que fue el judaísmo el que excluyó y persiguió a los cristianos, tal como lo afirma reiteradamente el apóstol Pablo, que era, por cierto, judío. Esta defensa apologética del cristianismo, sin embargo, olvida tener en cuenta que durante la larga historia cristiana del anti-judaísmo el desequilibrio de poder y la violencia entre judíos y cristianos ha sido considerablemente distinta a la que existió bajo la soberanía romana del primer siglo, que consistió en un semillero cultural-político caracterizado por la competencia religiosa y los conflictos sectarios «de familia» entre los «hijos de Rebeca» —por usar la expresión de Alan Segal²².

El hecho de los desequilibrios de poder, por tanto, necesita ser articulado como un tema central en cualquier discurso cristológico interreligioso. Las feministas cristianas debemos reconocer nuestra colusión con el anti-judaísmo y el antisemitismo cristianos. Es verdad que a través de los siglos las mujeres cristianas fueron excluidas por la ley y las costumbres del liderazgo cultural público y religioso en las iglesias y se les impidió participar en la articulación de las teologías que produjeron el anti-judaísmo y el antisemitismo cristianos. No obstante, las mujeres han sido cómplices de la larga y mortífera historia cristiana de violencia política y a menudo siguen afirmando una superioridad teológica. Por ende, las mujeres cristianas debemos reconocer nuestra complicidad en la reproducción del anti-judaísmo cristiano.

La obstinada persistencia del anti-judaísmo disimulado o explícito en los argumentos feministas populares que sostienen el carácter liberador único de Jesús sugieren dos grupos de preguntas epistemológicas: el primero es teológico o ideológico; el segundo es histórico. El primer grupo explora qué tipo de intereses teológicos llevan obligadamente a reconstrucciones feministas cristianas del Jesús histórico y sus relaciones con las mujeres. ¿Cuál es el sentido y la función de la afirmación histórica de que Jesús fue un feminista o que estuvo marcado por su relación con las mujeres? ¿Cómo funcionan tales

22. Alan Segal, *Rebecca's Children*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

reconstrucciones en las luchas cristianas de mujer*s por transformar las condiciones patriarcales hoy? ¿Por qué es necesario que los cristianos definan su identidad religiosa en contraste con el judaísmo? El segundo grupo de preguntas no sólo demanda *qué* podemos saber históricamente acerca del judaísmo del siglo I y de las relaciones entre Jesús y las mujeres, sino también *cómo* sabemos lo que sabemos, *quiénes* han producido estos datos y *con qué fines*. ¿Por qué estarían obligadas las estudiosas feministas judías a escuchar reconstrucción feminista cristiana positiva alguna, incluso si tal reconstrucción intentara subrayar en términos feministas los elementos emancipadores del judaísmo del primer siglo²³? ¿Por qué las feministas cristianas, a pesar de expresar su intención de no hacerlo, terminan por recalar en argumentos anti-judíos?

En lo que sigue trataré de demostrar que puede hallarse una respuesta a ambos grupos de preguntas si le prestamos especial atención a la política de sentido que determina los marcos teóricos de los discursos teológicos feministas y de los discursos de las ciencias bíblicas. Sostengo que la reproducción del sistema de sexo/género kyriarcal moderno es la mano derecha, y la reproducción del anti-judaísmo, la mano izquierda de la teología cristiana kyriocéntrica. Por ello, detendré la mirada en los mismos problemas histórico-teológicos dos veces, usando dos lentes diferentes. Mi esperanza consiste en que esta manera de proceder produzca una exploración bifocal del complejo problema del anti-judaísmo engendrado por la búsqueda teológica cristiana del Jesús histórico. Si en el proceso de mi discusión demuestro mi desacuerdo con algunas propuestas feministas, tales desacuerdos no son nunca de carácter *personal* sino *metodológicos*. Los motivan mi interés en articular una teología feminista y una identidad cristiana que puedan contribuir a los discursos interreligiosos de liberación y a una política global de bienestar para todos.

Con ese fin intentaré en primer lugar ubicar la búsqueda de «Jesús el feminista» y su relación con las mujeres dentro de los discursos de la erudición bíblica. Sostendré que los discursos acerca de «Jesús y las mujeres» operan dentro del marco kyriarcal preconstruido, producido y sostenido por una política de sentido generada por el siste-

23 Quiero dar las gracias a Judith Plaskow por su cuidadosa lectura de una versión anterior de este capítulo. En su carta del 28 de octubre de 1992 señala que en el transcurso de mi discusión no contesto esta pregunta retórica. Sin embargo, no creo que una feminista cristiana deba o pueda contestar esta pregunta. Sugiero que más bien es responsabilidad de las feministas judías luchar con ella. Por consiguiente, en este capítulo me centraré en los problemas que el anti-judaísmo plantea para un discurso teológico feminista cristiano.

ma cultural-religioso de sexo/género. En tal marco preconstruido de sentido incluso un texto como el del relato de la unción que le dio el título a mi libro *En memoria de ella* puede funcionar para inculcar el anti-judaísmo, mientras que al mismo tiempo fortalece la identificación masculina de las mujeres cristianas²⁴. En un segundo paso situaré la acusación feminista judía relativa a la existencia del anti-judaísmo en las reflexiones feministas cristianas sobre Jesús dentro del espacio discursivo cartografiado por la investigación científica sobre el Jesús histórico, que todavía producen de un modo predominante estudiosos varones. Sostendré que el «hecho» histórico de la condición de varón de Jesús, producido por la erudición bíblica cristiana, funciona para inculcar religiosamente el kyriocentrismo cultural y para legitimar las estructuras kyriarcales de exclusión. En un tercer paso abordaré el difícil problema de si es posible articular un modelo de reconstrucción histórica que no continúe aseverando la superioridad ni el carácter único de Jesús pero que tampoco niegue su particularidad ni nuestras luchas comunes —por ejemplo feministas— y al mismo tiempo diferentes, judías y cristianas, por transformar las relaciones de dominación kyriarcales.

DISCURSOS CRISTOLOGICOS BÍBLICOS JESUS Y LAS MUJERES

Sostengo que la interés feminista cristiano por Jesús y la proclamación de «Jesús el feminista» siguen teñidas de anti-judaísmo porque tienen sus raíces en prácticas eclesiales kyriarcales y en una apologética teológica liberal. El desplazamiento liberal de la cristología debido al interés por la excepcional figura histórica de Jesús, como ha señalado Judith Plaskow, así como el marco preconstruido positivista de investigación bíblica, siguen produciendo un anti-judaísmo en la interpretación cristiana feminista. Ambas modalidades, a saber: cuestionar la condición de varón de Jesús vista como un «dato objeti-

24 Luke T. Johnson («The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic» *Journal of Biblical Literature* 108 [1989], pp. 419-441) resuelve altivamente el problema del anti-judaísmo en el Testamento Cristiano señalando que tal conducta calumniadora era común en el primer siglo. Parece no haber leído nada de lo que he escrito, pues caracteriza mi método como censura liberacionista, «que frecuentemente se basa en la premisa de que los textos deberían reflejar nuestra auto comprensión y práctica liberadas. Si ofenden nuestras sensibilidades, son prescindibles» (p. 412). En una nota al pie (n. 4) le da crédito a Rosemary Radford Ruether por haber definido «el método liberacionista básico» y a mí por haberlo desarrollado extensamente en *En memoria de ella*. «Parece que este tipo de erudición descuidada pero políticamente conveniente todavía sigue siendo aceptable en los estudios de la Biblia hoy!»

vo» de la historia, y analizar los fundamentos ideológicos del llamado estudio de valoración neutral de la Biblia, son necesarias para combatir el sesgo anti-judío en la interpretación cristiana feminista.

Dado que la posición de los estudios bíblicos como ciencia académica «dura» (léase, masculina) es —como mínimo— precaria, el estudio académico de la Biblia se ve obligado a hacer profesión de pautas altamente científicas, «rígidas», y a defender un modo de investigación objetivista, neutral, para no ser relegado a las ciencias «blandas». Consiguientemente, el *ethos* de la erudición bíblica positivista no permite una reflexión crítica sobre su propio sesgo ideológico anti-judío o anti-feminista. Aunque la erudición bíblica se ha establecido oficialmente como una disciplina académica objetiva contrapuesta a la autoridad doctrinal y a la hegemonía de la jerarquía eclesiástica, todavía utiliza un marco de referencia teológico-sistemático²⁵. Este marco de sentido define la tarea de la erudición bíblica como una elaboración crítica, ya sea de la revelación histórica de D^{ns} en la persona de Jesucristo o de las cristologías de los autores del Testamento Cristiano. Puesto que los conceptos y los marcos teóricos de la disciplina llamada «cristología neotestamentaria» bíblica están enraizados en un marco teológico doctrinal, los intereses de esta disciplina chocan no solamente con el *ethos* neutral de la erudición bíblico-histórica o literaria, sino también con las pretensiones positivistas de la erudición bíblica en cuanto a los métodos científicos de investigación.

Conscientes de esta ubicación problemática de los estudios de la Biblia, en décadas recientes los estudiosos han intentado encontrar nuevas vías de acceso metodológicas y nuevos marcos de referencia teóricos para articular una teología o una cristología del Testamento Cristiano²⁶. Sin embargo, no se ha articulado ningún método o marco teórico que haya sido aceptado de un modo general y que pueda integrar los métodos dogmático-teológicos y los métodos científicos literario-históricos. Los intentos eruditos de incorporar los materiales diversos y a menudo contradictorios acerca de Jesús el Cristo contenidos en el Testamento Cristiano a un sistema unificado doctrinal

25. Para una introducción concisa a los diversos acercamientos metodológicos de la erudición bíblica véase, por ejemplo, Steven L. McKenzie y Stephen R. Haynes (eds.), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Applications*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993.

26. Sobre el problema de una «teología del Nuevo Testamento» véanse Hendrikus Boers, *What Is New Testament Theology?*, Fortress Press, Philadelphia, 1979; Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, SCM Press, London, 1990, y John Reumann (ed.), *The Promise and Practice of Biblical Theology*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1991.

o lógico, han elegido tres vías de acceso: el método doctrinal-histórico, el método literario-social y el método histórico-apologético.

Aunque estos métodos son bastante diferentes entre sí, comparten la misma presuposición. Tal suposición es evidente en el propósito expreso de los estudios del Testamento Cristiano de articular y reformular ya sea la identidad cristiana moderna o la identidad cultural occidental. Los discursos bíblicos eruditos construyen y propagan la identidad cristiana y occidental no solamente como un «hecho dado» canónico-teológico o clásico cultural, determinado masculinamente y válido universalmente, sino también como una identidad kyriarcal preconstruida que se ha tornado el «sentido común» cultural y religioso. En la medida en que los biblistas intentan construir discursos cristológicos, tienen como objetivo mantener la identidad cultural occidental y religiosa cristiana como identidad kyriarcal preconstruida, y elaborar estas formaciones de identidad en términos doctrinales-históricos, espirituales-imaginativos o histórico-apologéticos.

En primer lugar, muchos de los estudios sobre «Jesús y las mujeres» permanecen dentro del marco hermenéutico del paradigma *doctrinal* de la interpretación bíblica, pero ahora utilizan argumentos históricos científicos para llegar a conclusiones teológicas. En la lucha por el derecho de las mujeres cristianas de hablar públicamente o de ser admitidas para su ordenación, los extremos opuestos han recurrido a las palabras y las acciones del Jesús histórico como «pruebas» de su argumento. Por ejemplo, mientras escribo estas líneas veo que el Papa ha emitido una declaración en la que repite que la Iglesia católica no puede ordenar a las mujeres porque Jesús únicamente ordenó a varones. ¡Tal declaración contradice toda erudición bíblica seria, que ha demostrado que Jesús no ordenó a nadie²⁷! O, por dar otro ejemplo, el tema de las mujeres y Jesús se discute generalmente atendiendo a la condición familiar, puesto que tanto en la Antigüedad como actualmente la posición de las mujeres en la sociedad y la

27. Para discusiones de los argumentos bíblicos, véanse, por ejemplo, Krister Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, Fortress Press, Philadelphia, 1996, y más recientemente Karen Jo Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, Harper & Row, San Francisco, 1993. Para la discusión en torno al argumento del Vaticano en contra de la ordenación de las mujeres, véanse Arlene y Leonard Swindler (eds.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist Press, New York, 1977, y C. Stuhlmüller (ed.), *Women and Priesthood: Future Directions*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1978. Para la discusión ecuménica véase Brita Stendahl, *The Force of Tradition: A Case Study of Women Priests in Sweden*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, y Jacqueline Field-Bibb, *Women towards Priesthood: Ministerial Politics and Feminist Praxis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, con abundante documentación

religión es definida principalmente por la familia patriarcal. Aunque algunos estudios recientes han demostrado que Jesús criticó la familia patriarcal y que exigía a sus seguidores cortar sus vínculos familiares, los estudiosos insisten igualmente en que Jesús no tenía la intención de abolir las estructuras familiares patriarcales sino que deseaba únicamente reformarlas.

Este método, que comienza con las enseñanzas doctrinales eclesiales sobre, por ejemplo, la encarnación o la redención, busca apoyar documentalmente el hecho de que estas doctrinas fueron anticipadas en la Biblia hebrea y ya elaboradas en el Testamento Cristiano. Luego intenta ordenar, sistematizar y evaluar diversos textos cristianos primitivos en búsqueda de tales conceptos dogmáticos. Este método sostiene, por ejemplo, que Jesús era divino y que no podría haberse equivocado. Puesto que no eligió a mujeres como sus apóstoles, obviamente no quiso que las mujeres fueran sucesoras de los apóstoles.

Estos intentos eruditos de articular una cristología bíblica sistemática²⁸ no solamente entran en conflicto con el *ethos* neutral de valoración de la academia, sino que también entran en tensión con las metas de los métodos históricos, literario-críticos y sociológico-críticos de los estudios bíblicos que subrayan la particularidad sociolingüística, la limitación histórico-geográfica y la contextualización ideológico-política de los textos bíblicos y sus mundos de sentido. Si las reconstrucciones cristológicas bíblicas se presentan como válidas universalmente y como resultados objetivos de la erudición bíblica, esta tensión entre las tendencias dogmáticas de la universalización sistematizadora y las tendencias relativizadoras y particularizadoras de los métodos bíblico-críticos se confunde.

Consiguientemente, el recurso frecuente de los discursos teológicos feministas sistemáticos de citar las Escrituras cristianas es más que cuestionable porque incorpora acríticamente las tensiones metodológicas entre la cristología bíblico-histórica y doctrinal-sistemática²⁹.

28 Para la bibliografía y discusión al respecto, veanse Robert Jewett, «New Testament Christology: The Current Dialogue between Systematic Theologians and Biblical Scholars», Larry Hurtado, «New Testament Christology: Retrospect and Prospect», y Patrick R. Keifert, «Interpretive Paradigms: A Proposal Concerning New Testament Christology», en R. Jewett (ed.), *Christology and Exegesis: New Approaches*, Semeia 30, Scholars Press, Decatur, Ga., 1984.

29 Por ejemplo, en su reseña de *Vom Verlangen nach Heilwerden*, Dorothee Solle critica a las editoras Doris Strahm y Regula Strobil por no haber incorporado más ensayos del campo bíblico, pues en su opinión tal inclusión hubiera «modificado el sesgo modernista del libro». Dorothee Solle, «Zwischen Patriarchat, Antijudaismus und Totalitarismus: Anmerkungen zu einer Christologie in feministisch-theologischer Sicht» *Orientierung* 56 (1992), pp. 130-135.

Por ejemplo, Pamela Dickey Young insiste con Schubert Ogden que el estrato cristológico más antiguo o primitivo del Testamento Cristiano es el criterio normativo por el cual debe evaluarse la «cristianidad» de la teología feminista³⁰. Sin embargo, olvida que este estrato más primitivo no es un «hecho» revelado sino una expresión histórica y una construcción científica. Sin duda, el símbolo central de la fe cristiana es Jesús el Cristo. No obstante, lo que significa decir «Jesucristo» dista mucho de la obviedad. El uso de los nombres de origen griego «Jesús» y «Cristo» en vez de sus equivalentes «Jeshua» y «Mesías» ya implica una cierta interpretación, que luego por medio del uso se torna normativa³¹. Adicionalmente, el testimonio «más antiguo» acerca de «Jesús el Cristo» no es un «hecho dado» metafísico sino una (re)construcción científico-histórica que presupone tácitamente ciertas suposiciones y marcos de referencia teológicos.

Los discursos cristológicos bíblicos feministas no pueden, pues, sino prestarse a intereses coercitivos, a menudo anti-judíos, cuando esconden su carácter interpretativo y proponen una sola de entre las muchas posibles lecturas histórico-teológicas como el criterio *normativo* único para el ser cristiano. Este intento de asegurar la identidad cristiana con la ayuda de lecturas cristológicas histórico-críticas o literario-críticas de la Biblia no solamente disimula el hecho de que su estrategia hermenéutica incorpora las presuposiciones y el *ethos* de marcos interpretativos positivistas o cientistas a los discursos bíblico-teológicos, también reproduce y reintroduce la identidad cultural masculina/femenina como identidad cristiana al cuestionar el marco de sentido preconstruido de sexo/género. Por ese motivo, se corre el peligro de que las construcciones de identidad occidentales kyriarcales queden fijas para siempre como si fueran *lo* cristiano. Al aceptar acríticamente los discursos relativos a la diferencia kyriarcal de género, el discurso cristológico reintroduce el género de Jesús como un «hecho» ontológico, «biológico» universal, en vez de «revelarlo» como una construcción retórico-política.

La insistencia en que los discursos cristológicos feministas deben enraizarse en las Escrituras cristianas se ve dificultada por los mismos problemas teóricos y las mismas dificultades metodológicas que han impedido los intentos de la erudición bíblica dominante de reconstruir la cristología del «Nuevo Testamento». Asimismo carga con el marco cultural-teológico de diferencias de género esenciales o natu-

30 Pamela Dickey Young, *Feminist Theology/Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, pp. 80-90.

31 Véase también Harvey Cox, «Rabbi Yeshua Ben Yoseph: Reflections on Jesus' Jewishness and the Interfaith Dialogue», en Charlesworth, *Jesus' Jewishness*, 27-62.

rales que a menudo subyacen a las lecturas bíblicas y que cosifican la condición de varón de Jesús como un «hecho dado». Los estudios bíblicos están en lo cierto al sospechar de las ataduras doctrinales de la erudición bíblica que buscan volver a incorporar las pretensiones cristianas de identidad y superioridad. Sin embargo, no han ejercido una sospecha parecida con respecto al marco de sentido preconstruido moderno sustentado por el sistema occidental de sexo/género. Incluso los estudios bíblicos feministas a menudo incorporan este marco sin reflexionar críticamente al respecto. Así, el discurso cristológico feminista sigue encarcelado en el discurso esencialista dominante de la diferencia de género³².

Una segunda vía de acceso a la cristología bíblica opera dentro de las constricciones del paradigma *liberal psicológico-antropológico* en los estudios bíblicos que también está sustentado por el sistema kyriarcal de sexo/género de la modernidad. Este método recurre a la imaginación histórica y a la elaboración psicológica para enriquecer la espiritualidad e identidad cristianas³³. Los sermones y las prácticas espirituales a menudo dependen de un método psicologizante que «completa» y «rellena» con los colores de la experiencia el estéril marco histórico de nuestra imagen acerca de Jesús con el fin de edificar y motivar. Desde sus comienzos, la interpretación feminista también ha tratado de actualizar las historias bíblicas por medio de la narración de cuentos, poemas, canciones, la representación de papeles, la dramatización de episodios bíblicos y la danza³⁴. Esta hermenéutica de actualización creativa ha producido una hueste de relatos imaginativos acerca de «Jesús y las mujeres» demasiado numerosos como para mencionarlos aquí³⁵. Entre estos relatos feministas tan creativos, dos de los primeros en aparecer fueron los de Rachel Conrad Wahlberg³⁶ y de Elisabeth Moltmann-Wendel³⁷.

32. Sobre la elaboración del sistema kyriarcal de sexo/género véase el capítulo 2.

33. Para la explicación masculino-mayoritaria véanse, por ejemplo, Gerd Theißen, *The Shadow of the Galilean: The Quest for the Historical Jesus in Narrative Form*, Fortress, Philadelphia, 1987, y Björn Krondorfer (ed.), *Body and Bible: Interpreting and Experiencing Biblical Narratives*, Trinity Press International, Philadelphia, 1992.

34. Por ejemplo, Renita J. Weems, *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*, LuraMedia, San Diego, 1988; Alicia Suskin Ostriker, *Feminist Revision and the Bible*, Blackwell, Oxford, 1993; Martha A. Kirk, C.C.V.I., *Tears, Milk and Honey: Celebrations of Biblical Women's Stories*, Sheed & Ward, Kansas City, Mo., 1987, y especialmente la obra de Miriam Therese Winter.

35. Sobre la elaboración teórica de tal hermenéutica véase mi libro *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston, 1984.

36. Rachel Conrad Wahlberg, *Jesus according to a Woman*, Paulist Press, New York, 1975, y *Jesus and the Freed Woman*, Paulist Press, New York, 1978.

37. Elisabeth Moltmann-Wendel, *The Women around Jesus*, Crossroad, New York, 1982.

Las interpretaciones teológicas feministas cristianas también han tratado de elaborar el «dato» de la condición biológico-histórica de varón de la persona de Jesús de diversas maneras y utilizando varios métodos. En consonancia con la psicología jungiana, tales argumentaciones han sostenido, por ejemplo, que el Jesús que predicó el amor y la compasión fue el hombre «femenino» y antipatriarcal³⁸. Este tipo de apologética bíblica feminista a menudo incorpora presuposiciones anti-judías, puesto que interpreta el judaísmo en términos de masculinidad patriarcal y al cristianismo en términos de bondad y amor femeninos. Según Christa Mulack, Jesús es el «Ungido de las mujeres» y tiene una relación muy cercana de amor y solicitud con ellas. A través de su educación fue socializado en el código de honor judío de la masculinidad y el orgullo, pero a través de su interacción con las mujeres aprendió a corregir su conducta masculina (judía) exclusiva³⁹. Un argumento feminista similar es el que hace referencia a la noción mediterránea del honor masculino: mientras que el ministerio público de Jesús exhibió las cualidades «masculinas» de un varón mediterráneo honorable, su sufrimiento y muerte demostraron las cualidades «femeninas» de la vergüenza, el sufrimiento pasivo y el sacrificio silencioso.

Elisabeth Moltmann-Wendel, entre otras, ha propuesto el concepto de la *relacionalidad* «femenina» como un paradigma clave para una cristología bíblica feminista⁴⁰. Sostiene que la auto-comprensión masculina que ha moldeado las cristologías hegemónicas enfatiza a la «persona y la obra», mientras que la auto-comprensión femenina agrega una tercera dimensión, la relación. Así, las mujeres tienen una contribución especial que hacer a la cristología. Cuando se contem-

38. Hanna Wolff, *Jesus, der Mann*, Kreuz Verlag, Stuttgart y Berlin, 1979.

39. Christa Mulack, *Jesus, der Gesalbte der Frauen*, Kreuz Verlag, Stuttgart y Berlin, 1987. Véanse también sus libros *Die Weiblichkeit Gottes: Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Kreuz Verlag, Stuttgart y Berlin, 1983, y *Maria — Die geheime Göttin im Christentum*, Kreuz Verlag, Stuttgart y Berlin, 1985. Sin embargo, véase la discusión crítica de la obra de Mulack por Doris Brockmann, «Die Weiblichkeit Gottes: Zu Christa Mulacks Programmatik der Neubestimmung des Göttlichen», en M.-T. Wacker (ed.), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Patmos, Düsseldorf, 1987, pp. 70-92, así como Jutta Flatters, «Von der Aufwertung des "Weiblichen" und seinem Preis: Kritische Anmerkungen zu Christa Mulacks "Jesus — der Gesalbte der Frauen"», en Wenschkewitz (ed.), *Verdrängte Vergangenheit*, 164-180. Ambas reseñas subrayan las implicaciones anti-judías de tal conceptualización e interpretación de Jesús en función de la «femineidad/condición de mujer» (*Weiblichkeit*) cultural.

40. Elisabeth Moltmann-Wendel, «Beziehung — die vergessene Dimension der Christologie: Neutestamentliche Ansatzpunkte feministischer Christologie», en Strahm y Strobel (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden*, 100-111. Véase también su «Christ in Feminist Context», en H. Regan y A. J. Torrance (eds.), *Christ and Context: The Confrontation between Gospel and Culture*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1993, pp. 105-116.

pla desde la perspectiva de las mujeres, la historia de Jesús no revela al «varón» sino al «ser humano» Jesús. Como Mulack, Moltmann-Wendel argumenta que Jesús aprendió de sus relaciones cercanas con las mujeres y que la actitud de servicio, testimonio y sufrimiento de las mujeres moldeó esta relación:

Nos encontramos con un Jesús que tuvo una cercanía directa con las mujeres y con los inicios de una cristología que todavía no está influida por pretensiones de masculinidad en las que late el poder [...] Su contenido, que toma la experiencia de las mujeres como su ejemplo, es la iluminación y la curación del cosmos a través de un Dios que hace su entrada en la creación⁴¹.

En su respuesta a Moltmann-Wendel, Veronica Brady saca las implicaciones hermenéuticas de esta propuesta para una cristología relacional feminista [¿femenina?], citando a Hélène Cixous:

Si hay un «decoro de la mujer», éste consiste, paradójicamente, en su capacidad de desapropiarse desinteresadamente, eterna y corporalmente [...] No manda sobre su cuerpo o su deseo [...] Su libido es cósmica y su conciencia abarca al mundo [...] Sólo ella gime y desea saber desde dentro, desde donde ella, la paria, nunca ha dejado de escuchar la resonancia de su lenguaje previo. Deja que el otro lenguaje hable⁴².

Esta articulación de la cristología feminista relacional reproduce exegéticamente la «femineidad» y «masculinidad» del sistema cultural de sexo/género, reproduciendo una comprensión negativa o bien romántica no solamente de las mujeres, sino también de los judíos como «los otros».

Las lecturas históricas deconstruccionistas que rechazan la cristología por ser una ideología masculina también reproducen el sistema kyriarcal occidental de sexo/género cuando revalorizan, en vez de socavar, el polo «femenino» del dualismo de género kyriocéntrico. Por ejemplo, Gail Paterson Corrington examina las figuras salvíficas femeninas y la experiencia de la salvación en los mundos judíos y grecorromanos del cristianismo en formación. Reconoce que el lenguaje simbólico no solamente expresa sino que también modela la «realidad» y «cómo son las cosas». Demuestra cómo las imágenes de salvadoras femeninas tales como Isis dieron forma a la percepción de la realidad en el mundo antiguo. Sin embargo, Paterson Corrington

no aplica la misma percepción metodológica a su propia presunción de la realidad de género cuando afirma reiteradamente que las imágenes femeninas reflejan a mujeres reales y sus necesidades; no reconoce que los textos acerca de las mujeres son parte del mismo discurso preconstruido acerca de la masculinidad y la femineidad y que, por ende, no son un reflejo de las vidas reales de las mujeres. Este deslizamiento retórico del «rol de género» hacia la constitución de la esencia de género «naturalizada» puede ilustrarse por referencia a la discusión de Paterson Corrington de la historia de María-Marta en la versión de Lucas. Ésta se lee como la historia de «una mujer que asume un rol masculino: la estudiante que se sienta a los pies de un rabino varón. Como en el caso del ascetismo y del martirio, las mujeres deben llegar a ser hombres para salvarse»⁴³.

Esta interpretación se desliza desde el «rol masculino» hacia el «convertirse en hombres» sin reflexionar críticamente sobre la inferencia que es preciso sacar de tal desplazamiento de sentido. Paterson Corrington ve con acierto que en algunas tradiciones cristianas tempranas la actividad salvífica de Jesús fue interpretada en términos masculinos, y que estos textos de la Escritura invitan a las mujeres* a identificarse con un Jesús codificado masculinamente. Sin embargo, luego procede a reproducir tal marco de sexo/género al identificar la sexualidad, la maternidad y la corporeidad con las mujeres/la condición de hembra/la femineidad. No considera que la identificación del lector con la «masculinidad» cultural-religiosa como humanidad divina puede haberles permitido a las mujeres cristianas evadir el impacto de los discursos de género femeninos culturales. Como ha demostrado Virginia Burrus, «convertirse en hombres», en los discursos cristianos primitivos no significaba necesariamente el rechazo de la autoestima como mujer⁴⁴. Más bien, podía significar una reelaboración radical de la femineidad y la masculinidad culturales. Por consiguiente, en vez de leer los textos en conjunción con el marco preconstruido del sistema de sexo/género, las lectoras deben cuestionar su construcción cultural.

Esta percepción metodológica no puede ser enfatizada demasiado cuando nos dirigimos a análisis eruditos masculino-mayoritarios que pretender mejorar la causa de las mujeres. Quiero tomar dos

43. Gail Patterson Corrington, *Her Image of Salvation: Female Saviors and Formative Christianity*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1992, p. 33. Para una discusión y evaluación crítica diferentes del mismo texto bíblico véase mi libro *Pero ella dijo*, 77-106.

44. Virginia Burrus, «Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity»: *Journal of Feminist Studies in Religion* 19 (1994), pp. 26-51; véase también Patricia Cox Miller, «The Devil's Gateway: An Eros of Difference in the Dream of Perpetua», *Dreaming* 2 (1992), p. 62.

41. Moltmann-Wendel, «Christ in Feminist Context», 116.

42. En Regan y Torrance, *Christ and Context*, 128.

ejemplos, uno de ellos *socio-retórico* y el otro *histórico-teológico*, para demostrar cómo las interpretaciones masculino-mayoritarias que se pretenden «científicas» reproducen acríticamente el sistema kyriarcal de sexo/género como un «hecho científico».

Mi primer ejemplo se refiere a la posición científica del análisis socio-retórico. Este análisis no se interesa por las tradiciones que hay detrás del texto. No utiliza el texto como una ventana a la realidad histórica de Jesús, sino que trata de elaborar los mundos lingüísticos y simbólicos de los textos bíblicos y sus estructuras de sentido. Utiliza métodos divergentes y tales como la narratología, el estructuralismo, el postestructuralismo, la antropología, la sociología del conocimiento, la psicología, el folklore, la crítica ideológica, la respuesta crítica del lector y la retórica para dilucidar cómo el texto construye la persona literaria «Jesucristo» y la inscribe de diferentes maneras⁴⁵.

Mi discusión de este método intenta ilustrar cómo un análisis socio-retórico junto con un método social-científico positivista construye una lectura histórica «científica» en interacción con el sistema cultural preconstruido de sexo/género. Elijo esta lectura particular socio-retórica para la discusión crítica no porque quiera sugerir que sea más capaz de reproducir el sistema cultural de sexo/género que otras lecturas. Más bien, quiero mostrar cómo una lectura que pretende ser científica refuerza la retórica masculina acerca del sistema de género gramatical del texto al construir un sistema sociocultural de sexo/género y luego «naturalizarlo» como una lectura histórica científica que refleja correctamente el *ethos* «común» del Mediterráneo en la Antigüedad.

Apelando a una poética socio-retórica para interpretar la historia de la mujer que ungió a Jesús, Vernon K. Robbins revisa y evalúa varias interpretaciones alternativas. Expone las interpretaciones retóricas, literarias, científico-sociales e ideológicas como procedimientos metodológicos separados. Al postular la crítica ideológica como un método entre otros, sugiere que solamente la crítica ideológica está preocupada y determinada por la ideología y, asimismo, que los otros métodos no reproducen la textura ideológica del relato de Marcos. No es sorprendente que Robbins elija el comentario de Ched Myers sobre Marcos así como mi propia interpretación como ejemplos de «crítica ideológica». Afirma que primero yo y posteriormente

45 Véanse las contribuciones en Elizabeth Struthers Malbon y Adele Berlin (eds.), *Characterizations in Biblical Literature*, Semeia 63, Scholars Press, Atlanta, 1993, especialmente el artículo de Alicia Bach «Signs of the Flesh: Observations on Characterization in the Bible», *ibid.*, 61-79.

Ched Myers hemos suprimido «la historia de los sistemas sociales y culturales de valores e imágenes que impregnaban al mundo Mediterráneo durante la Antigüedad tardía» porque supuestamente presuponemos una «cultura de *ghetto*» bíblica y leemos el texto de Marcos en contraposición con un «relato que uno ha estudiado usualmente en su estudio de la Biblia». Robbins pregunta retóricamente: «¿Debe un lector creer realmente que la historia de la unción de Saúl por Samuel sería el marco semántico primario para entender esta historia en el primer siglo?»⁴⁶. Sin embargo, comete una negligencia al no decir que esta historia no era tan arcana para un auditorio judío en la Antigüedad como puede parecerles a lectores cristianos del siglo xx⁴⁷.

Por otra parte, la comprensión literaria restrictiva que caracteriza a la crítica socio-retórica de Robbins no le permite distinguir un largo proceso de transmisión que yo misma, entre otros, hemos defendido. Más bien, prefiere leer el texto de Marcos sobre el trasfondo del «mundo del Mediterráneo», que el método de las ciencias sociales en el estudio de la Biblia sigue presentando como un «hecho científico» y como un relato descriptivo de la realidad en el primer siglo, aunque los etnólogos hacen mucho que señalan que el «Mediterráneo» es una construcción académica. En opinión de Robbins, el relato «científico» del mundo Antiguo tiene más verosimilitud social que la historia de la «tierra bíblica» referida a la unción profética. No reflexiona críticamente sobre el hecho de que los «sistemas y los valores culturales del Mediterráneo» sean una elaboración teórica del siglo xx que necesita ser vista como un «relato» antes que como una descripción objetiva «social científica» de la realidad. Finalmente, Robbins no cuestiona su propio marco de referencia reconstructivo. El marco kyriocéntrico hace que parezca parte del «sentido común» que «al preparar el entierro fuera *apropiado que una mujer* [subrayado mío] ungiera todas las partes del cuerpo de un hombre con unguento»⁴⁸. Aunque Robbins aparentemente quiere socavar la cultura masculina tradicional que muestra rechazo por el cuerpo, termina por reproducir el sistema masculino-mayoritario de sexo-género de acuerdo con los intereses doctrinales. La erudición histórico-crítica fue desarrollada originalmente por contraposición a las pretensiones

46 Vernon K. Robbins, «Using a Socio Rhetorical Poetics to Develop a Unified Method: The Woman Who Anointed Jesus as a Test Case», en E. H. Lovering, Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature, 1992 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 311.

47 Véase, por ejemplo, el fresco en Dura Europos. Véase Warren G. Moon, «Nudity and Narrative: Observations on the Frescoes from the Dura Synagogue», *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1992), pp. 587-658.

48 Robbins, «Using a Socio Rhetorical Poetics», 313.

de autoridad de la doctrina eclesiástica; no obstante, los diversos intentos de verificar históricamente la persona y la obra de Jesús se construyen a menudo con el objeto de legitimar las pretensiones de autoridad teológica con fundamentos científicos. Puesto que hoy el erudito antes que el hombre de iglesia tiene la función de darle credibilidad a la doctrina cristiana, el hombre de iglesia asume la voz del erudito «imparcial», sin sesgo alguno, para que su reconstrucción histórica de Jesús sirva para fundamentar las pretensiones de autoridad teológica.

Esto puede ilustrarse haciendo referencia a un libro reciente de Ben Witherington III, titulado *Women and the Genesis of Christianity* [Las mujeres y la génesis del cristianismo]. Elijo este libro tanto por su influencia popular como porque puede servir para iluminar la política antifeminista del ámbito académico. El libro de Witherington es un resumen de sus dos obras anteriores dirigido a un público más amplio. En este libro se propone ofrecer un relato fundamentado por «una investigación académica detallada». Introduce explícitamente su descripción del «Jesús histórico y las mujeres» como un registro científico, razonado cuidadosamente, que evita las formas de «propaganda» supuestamente producidas por el sesgo «conservador» así como por el sesgo «feminista» y por una «hermenéutica selectiva». Reclama para sí una objetividad científica. Sin embargo, desde el comienzo deja claro que es un cristiano creyente que sostiene que «la Biblia es la autoridad primaria para la fe y la práctica» hoy. Mientras que Witherington acusa a las feministas de no ser imparciales y de practicar una «hermenéutica selectiva», él mismo se adhiere a una norma confesional con un claro sesgo. Esta norma rechaza cualquier criterio «al margen de la Biblia» para lo que es apropiado en cuestiones de fe y práctica hoy⁴⁹. Escojo aquí la retórica apologética de Witherington no porque su procedimiento sea único sino porque su argumento ilumina cómo tal retórica académica apologética moldea los discursos histórico-teológicos sobre «Jesús y las mujeres».

Los eruditos cristianos se refieren a las normas dogmáticas como obligatorias y sostienen que una hermenéutica feminista es «propagandística» para establecer la autoridad y normatividad teológica de su propia erudición confesional sobre el Jesús histórico. Al mismo tiempo, estos estudiosos afirman que, a diferencia de una hermenéutica feminista «selectiva», usan métodos científicos y normas críticas para validar sus reconstrucciones históricas como erudición «objeti-

va». Esta última afirmación eclipsa el hecho de que el mero intento de reconstruir al Jesús histórico y los orígenes del cristianismo requiere un marco hermenéutico.

Witherington no informa al «lector del gran público» que una reconstrucción histórica, debido a su misma naturaleza, consiste en una evaluación cuidadosa y una reordenación de los textos y materiales bíblicos dentro de un modelo histórico de reconstrucción. Tampoco indica de manera alguna que su último libro utiliza materiales de investigación y marcos reconstructivos que desarrollé, por ejemplo, en mi libro *En memoria de ella*⁵⁰. De acuerdo con su apologética cristiana, Witherington no solamente incorpora al tiempo que trata de socavar el impacto persuasivo de esta labor feminista. Debido a sus objetivos teológicos evangélicos, no puede explicar en qué sentido modifica mi modelo reconstructivo feminista, lo que subraya la tensión y la contradicción entre las prácticas igualitarias y patriarcales de los movimientos cristianos primitivos. Como él mismo aclara, su convicción de fe requiere tomar *toda* la Biblia como autoridad, y así intenta comprobar científicamente que, por ejemplo, los textos de los llamados códigos domésticos que sostienen a la familia kyriarcal no están en tensión o conflicto con los textos evangélicos que requieren el abandono de la familia kyriarcal como condición previa para seguir a Jesús. Witherington afirma:

Si tenemos razón al decir que Jesús estaba tratando de reformar, no de rechazar, el marco patriarcal de Su [sic] cultura, entonces se entiende por qué Pablo y otros autores del Nuevo Testamento trataron de redefinir y no de rechazar el concepto del hombre como cabeza y del liderazgo masculino a la luz de las ideas cristianas o bíblicas⁵¹.

Es obvio que aquí está obrando una hermenéutica teológica particular que supuestamente basa la autoridad de su narración dirigida a la persona «laica» en una erudición histórica con que intenta dar una legitimidad científica a su reconstrucción histórica teológica de base confesional. Aquí lo que está en juego es el poder del discurso cristológico kyriarcal; esto es claro en la erudición apologética sobre «Jesús y las mujeres» en particular, así como en el proyecto particular de la erudición sobre el Jesús histórico.

49. Ben Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. xii y 245 s.

50. Para una discusión de la recepción del libro véase mi introducción a la edición del décimo aniversario: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1994.

51. Witherington, *Women and the Genesis of Christianity*, 248.

Las discusiones eclesíásticas y académicas del tema «Jesús y las mujeres» a menudo adoptan las posturas objetivistas de la crítica histórica y las categorías kyriocéntricas de las ciencias sociales para justificar el *statu quo* cultural y eclesial que marginaliza o excluye a las mujeres del liderazgo eclesial y académico. Las afirmaciones cristianas de acuerdo con las cuales «Jesús fue un feminista» deben ser vistas, por lo tanto, como intentos apologéticos de desafiar las reconstrucciones dominantes de Jesús y los movimientos que de él reciben su nombre. Sin embargo, estos intentos apologéticos están en franca oposición con las reconstrucciones académicas dominantes cuando tratan de mostrar que Jesús fue una excepción a la regla patriarcal. Aunque tales argumentos apologéticos, tanto kyriocéntricos como feministas, se formulan hoy por lo general en términos históricos, siguen atrapados en el paradigma doctrinal de interpretación que utiliza las Escrituras como un depósito de textos que sirven para comprobar las enseñanzas de la Iglesia o como una fuente con estratos múltiples para la formación de la identidad cristiana religiosa y espiritual.

En la medida en que la reconstrucción científica del Jesús histórico reduce las imágenes canónicas múltiples y a veces contradictorias de Jesús a una representación única, proporciona un criterio científico supuestamente fiable y un «canon» bíblico positivista contra el cual evaluar todas las demás representaciones. Así, las feministas cristianas se encuentran frente a un doble problema. Si afirman el carácter único de «Jesús el feminista» y de sus relaciones atípicas con las mujeres, adoptan los argumentos de la erudición histórica hegemónica en torno a Jesús, que están imbuidas de anti-judaísmo porque la cristología doctrinal y la investigación histórica sobre Jesús han proporcionado algunos de los terrenos más fértiles para las articulaciones cristianas anti-judías. Puesto que las afirmaciones cristológicas feministas acerca de Jesús se formulan dentro de los marcos de sentido históricos y teológicos preconstruidos producidos predominantemente por académicos y teólogos cristianos varones, se torna necesario examinar qué clase de discursos cristológicos fomentan la colusión feminista en la producción del anti-judaísmo cristiano.

Aun un repaso superficial de la erudición sobre el «Jesús de la historia» puede demostrar cómo las diversas «búsquedas» del Jesús histórico se han dejado atrapar por una dinámica apologética-histórica similar a la de la investigación sobre «Jesús y las mujeres», en la medida en que han creado formulaciones anti-judías o bien determinaciones cristianas pro-kyriarcales de la relación entre Jesús y las

mujeres. Los estudiosos generalmente distinguen entre cuatro períodos de investigación sobre el Jesús histórico⁵². El primero, la llamada «vieja búsqueda», que fue un intento de escribir la biografía de Jesús, fue claramente producto de la Ilustración europea. Esta búsqueda liberal de la vida de Jesús floreció en el siglo XIX y se acercó a su fin en 1906 con la aparición del libro de Albert Schweitzer *La búsqueda del Jesús histórico*, que llegaba a la conclusión de que los eruditos inevitablemente descubren un Jesús histórico forjado en su propia imagen y semejanza. La noción de Jesús como el hombre excepcional que como individuo poderoso con dotes especiales trasciende las fronteras normales tiene resonancias de un *ethos* liberal masculino. Jesús como el paradigma de la verdadera humanidad e individualidad se transforma en el modelo de la personalidad genial o heroica que puede ser lograda por medio de la educación y la imitación.

Muchos estudios populares sobre la relación de Jesús con las mujeres siguen dentro del talante de la «vieja búsqueda» cuando intentan producir una biografía de Jesús. Enfatizan la amistad íntima de Jesús con las mujeres o elaboran cómo Jesús se desarrolla psicológicamente en la interacción con ellas. Mientras que Jesús representa el gran individuo (varón) y héroe que demuestra su capacidad para aguantar el conflicto, el sufrimiento e incluso la muerte, las mujeres en su entorno —especialmente María Magdalena— se relacionan con él según esta visión por medio del romance o bien por medio de la obediencia. En la medida en que la conducta de Jesús supuestamente fue cordial, llena de misericordia y siempre amable, se le ve como a alguien que engloba tanto las cualidades masculinas como las femeninas. Rita Nakashima Brock critica con razón los discursos cristológicos feministas porque entienden a Jesús como una figura heroica y salvífica que se opone a la autoridad establecida al obedecer la voluntad de su Padre⁵³.

52 Para una reseña histórica y bibliografía veanse Richard H. Hiers, *Jesus and Ethics Four Interpretations* (Adolf von Harnack, Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann and C. H. Dodd, Westminster Press, Philadelphia, 1968), Dieter Georgi, «Historischer Jesus», *Theologische Realenzyklopädie* 20 (1990), pp. 566-575, Dieter Georgi, «The Interest in Life of Jesus: Jesus as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism» *Harvard Theological Review* 85 (1992), pp. 51-83, Marcus J. Borg, «A Renaissance in Jesus Studies» *Theology Today* 45 (1988), pp. 280-292, Marcus J. Borg, «Portraits of Jesus in Contemporary North American Scholarship» *Harvard Theological Review* 84 (1991), pp. 1-22, Marcus J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press International, Philadelphia, 1994, Ferdinand Hahn, «Umstrittenes Jesusbild» *Münchener Theologische Zeitschrift* 44 (1993), pp. 95-107, y Daniel J. Harrington, «The Jewishness of Jesus as an Approach to Christology» *Biblical Theology and Christian Jewish Relations*, en J. Reumann (ed.), *The Promise and Practice of Biblical Theology*, Crossroad, New York, 1988.

53 Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad, New York, 1988.

La «vieja búsqueda» del Jesús histórico quedó suspendida después de la Primera Guerra Mundial y reemplazada por la «teología kerigmática». Esta segunda fase de la investigación sobre el Jesús histórico fue inaugurada por un libro de Martin Kähler titulado *El supuesto Jesús histórico* [historisch] y *el Cristo bíblico de la Historia* [geschichtlich], que apareció en 1892. Kähler trazó una distinción entre el Jesús histórico de los eruditos modernos y el Cristo viviente, es decir, el Cristo proclamado de la fe. Esta vía de acceso kerigmática insiste en que ya no es posible sostener una religión liberal en torno a Jesús basada puramente en el Jesús histórico liberado de la tradición apostólica y del dogma de la Iglesia. Más bien, según Kähler, la investigación histórico-crítica sobre Jesús debía abandonar la interpretación psicológica y estudiar las fuentes todavía existentes como testimonios de la fe y de la teología de los evangelistas así como de las comunidades para las que escribieron⁵⁴.

Al indagar acerca de la relación de Jesús con las mujeres en términos históricos y dentro del paradigma de investigación de la crítica de las formas y de la redacción, lo que generalmente presupone tal teología kerigmática, los estudiosos se concentran sobre cómo los Evangelios retratan teológicamente la relación entre Jesús y las mujeres⁵⁵. Entienden el texto bíblico como una ventana al mundo de Jesús y de las mujeres que lo rodeaban. Más recientemente ha sido redescubierta la dimensión literaria del paradigma de la crítica de las formas y de la redacción. Los estudios literarios siguen trabajando dentro de este paradigma de investigación al explorar cómo las historias individuales o las construcciones narrativas generales de los Evangelios describen a Jesús como un personaje literario en relación con los personajes femeninos. Muestran, por ejemplo, cómo las narraciones androcéntricas de los Evangelios limitan el discipulado a los personajes varones, mientras que conceden el carácter de seguidoras a los personajes que son mujeres. Subrayan que el texto kyriocéntrico se centra sobre Jesús y hace que las figuras femeninas sean dependientes o periféricas en relación con el personaje masculino central. Al adoptar el determinismo masculino lingüístico reproducen tanto las relaciones kyriarcales como las relaciones anti-judías. Cuando este tipo

54. Sobre la discusión véase el otro capítulo sobre el Jesús histórico en Niels A. Dahl, *The Crucified Messiah and Other Essays*, Augsburg, Minneapolis, 1974, pp. 48-89.

55. Para introducciones a los métodos críticos de la interpretación bíblica véanse, por ejemplo, Christopher Tuckett, *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*, Fortress, Philadelphia, 1987; Steven L. McKenzie y Stephen R. Haynes (eds.), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Applications*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993, y especialmente la sección sobre el método en Schüssler Fiorenza, *Searching the Scriptures I*, 189-312.

de lecturas literarias se convierten en narraciones históricas por medio de relatos académicos o populares, reproducen —de manera positivista-literalista— la construcción androcéntrica de la marginalidad de las mujeres y la culpabilidad judía de los textos bíblicos en las reconstrucciones académicas del Jesús de la historia.

El tercer período de investigación sobre el Jesús histórico, denominado la «nueva búsqueda» por James Robinson, se originó principalmente como reacción a Rudolf Bultmann y prosperó en las décadas de 1950 y 1960. En contraste con los eruditos que interpretan los Evangelios principalmente como testimonios de la Iglesia primitiva, la «nueva búsqueda» insistió en que tal método no nos prohíbe plantear preguntas fructíferas acerca del Jesús histórico y sus contextos culturales-religiosos. Estos estudiosos sostienen que aunque no podamos reconstruir la vida de Jesús en función de su desarrollo, de su psique, no obstante podemos «extraer» o «destilar» al Jesús de la historia del testimonio cristiano primitivo acerca del Cristo de la fe.

La «nueva búsqueda» articuló tres criterios de autenticidad según los cuales podía distinguirse el material rastreable hasta el Jesús históricos a partir de las articulaciones literarias teológicas existentes en los Evangelios⁵⁶. Para ser considerados auténticos, los dichos y las prácticas tienen, en primer lugar, que estar registrados en más de una fuente; en segundo lugar no pueden derivarse lógicamente de las prácticas judías; y en tercer lugar no pueden reflejar los intereses de la Iglesia primitiva. En otras palabras, la «nueva búsqueda» adopta un método histórico reduccionista que subraya la independencia de Jesús en relación con el judaísmo y con las iglesias tempranas para poder establecer su singularidad y unicidad.

Tanto la «vieja» como la «nueva búsqueda» enfatizan la figura histórica ejemplar o única de Jesús y su ética radical. Este énfasis exige como contraste un retrato negativo del judaísmo. Puesto que se afirma que Jesús era consciente de que su predicación socavaba radicalmente las creencias fundamentales del judaísmo, se interpreta que Jesús fue a Jerusalén siendo plenamente consciente de que estaba arriesgando su vida. Según esta interpretación, el conflicto de Jesús con las autoridades romanas de Palestina es resultado de su conflicto básico con el judaísmo ritualista o legalista.

El marco anti-judío de esta interpretación ha influido en muchos estudios acerca de «Jesús y las mujeres». Los estudios que ubican a

56. Para una discusión provechosa de los criterios de autenticidad y sus problemas véase M. Eugene Borng, «The Historical-Critical Method's "Criteria of Authenticity": The Beatitudes in Q and Thomas as a Test Case», *Semeia* 44 (1988), pp. 9-44.

Jesús el feminista en oposición con respecto al judaísmo argumentan que Jesús, a diferencia de cualquier otro hombre o rabino judío, trató a las mujeres como discípulas, quebró la ley sabática para sanarlas y rechazó todos los tabúes rituales levíticos en su trato con las mujeres. Tales estudios apologeticos que enfatizan la práctica de Jesús en oposición con el ritual y el legalismo judíos no tienen generalmente la intención de ser anti-judíos. Más bien a menudo toman el contexto religioso de Jesús como un trasfondo para criticar las políticas eclesiales y las prácticas cristianas contemporáneas. Sin embargo, los discursos cristianos cuanto más presentan a Jesús como el liberador de las mujeres, tanto más tienden a hacerlo aparecer como no-judío o anti-judío. Esta inclinación tiende a reproducir la identidad cristiana feminista como interconectada ineludiblemente con el anti-judaísmo porque afirma la identidad cristiana como ligada intrínsecamente con el hombre histórico Jesús de Nazaret que actuó en oposición a la Torá de Moisés.

Si fijamos nuestra atención sobre la figura histórica de Jesús el judío, nos enfrentamos inmediatamente no solamente con las «búsquedas antigua» y «nueva» sino también con la «búsqueda novísima» del Jesús de la historia. A fines de la década de 1960 y durante la década de 1970 la «nueva búsqueda» empezó a mermar, y hacia 1980 cedió ante la «búsqueda novísima». A partir de ese momento, ha surgido una explosión de interés en el Jesús de la historia. A diferencia de las «búsquedas antigua» y «nueva» esta «búsqueda novísima» no intenta reconstruir el Jesús de la historia en contraste con el judaísmo del primer siglo, sino que decididamente lo ve como parte del mismo. La «búsqueda novísima» ha sido incentivada por el renovado estudio de los pseudoepígrafos judíos tempranos, los rollos del Mar Muerto y los descubrimientos arqueológicos. Supuestamente, no está «motivada por preocupaciones teológicas». Más bien, «estimulada por la realidad de la historia», responde a una variedad de estímulos intra y extra-canónicos y ocupa a estudiosos de un amplio espectro de perspectivas religiosas⁵⁷.

Sin embargo, nuestros conocimientos acerca de las mujeres en el judaísmo del primer siglo todavía son muy limitados como consecuencia de una falta de interés académico en el tema⁵⁸. Por ejemplo,

57. Véase James H. Charlesworth, «From Barren Mazes to Gentle Rappings: The Emergence of Jesus Research»: *Princeton Seminary Bulletin* 7 (1986), pp. 221-230, con una bibliografía comentada.

58. Véase Barbara H. Geller Nathanson, «Toward a Multicultural Ecumenical History of Women in the First Century/ies C.E.», en Schüssler Fiorenza, *Searching the Scriptures* 1, 272-289.

los eruditos han discutido extensamente si Jesús fue un fariseo, pero no se han preguntado si las mujeres pertenecían al movimiento farisaico. Por ejemplo, la traducción alemana de *En memoria de ella* sugiere que el término «fariseos» incluye a las mujeres porque el libro de Judit representa a una mujer como farisea paradigmática⁵⁹. Sin embargo, esta sugerencia ha sido criticada severamente y rechazada por los recensionistas como poco académica y parcial⁶⁰. O, por dar otro ejemplo, los estudiosos han visto a Jesús como un esenio, un zelote o un taumaturgo carismático, pero han reconstruido estos movimientos judíos como si fueran puramente masculinos. El judaísmo temprano, al igual que el cristianismo primitivo, fue difamado por los paganos por ser una «religión de mujeres» porque su propaganda misionera habría atraído especialmente a las mujeres adineradas e influyentes⁶¹. Sin embargo, las reconstrucciones históricas del judaísmo generalmente no utilizan esta información ni la ven como un problema histórico-teológico que reclame un estudio más profundo.

Mientras que las reconstrucciones críticas del judaísmo temprano desde una perspectiva judía feminista sigan escaseando⁶², el énfasis de la «búsqueda novísima» sobre Jesús el judío verá obligadamente su relación con las mujeres en función de la realidad masculino-mayoritaria dominante, tanto judía como grecorromana. Al olvidar el papel de las mujeres judías o al marginarlo como una pregunta ideológica feminista, la erudición dominante tiende a excluir una re-visualización del Jesús de la historia alineada con las tendencias y los

59. Véase *Zu ihrem Gedächtnis*, trad. Christine Schaumberger, Kaiser Verlag, München, 1988. Mientras que el inglés no requiere que uno decida si un término como «fariseos» se refiere a hombres y a mujeres, el alemán y el español no permite semejante «salida fácil».

60. Para tal crítica véanse Susanne Heine, «Brille der Parteilichkeit: Zu einer feministischen Hermeneutik»: *Evangelische Kommentare* 23 (1990), pp. 354-357, y las réplicas de Luise Schottroff y Dorothee Sölle, «Subtile Unterstellungen» y Anette Noller, «Liebgewommene Vorurteile über eine unliebsame Forschungsrichtung»: *Evangelische Kommentare* 23 (1990), pp. 563-565.

61. Sally Overby Langford, «On Being a Religious Woman: Women Proselytes in the Greco-Roman World», en P. J. Haas (ed.), *Recovering the Role of Women: Power and Authority in Rabbinic Jewish Society*, South Florida Studies in the History of Judaism 59, Scholars Press, Atlanta, 1992, pp. 113-130; véase asimismo mi contribución al *Festschrift* para Georgi titulada «The Rhetoricity of Historical Knowledge» (en prensa).

62. Desde que se publicó *En memoria de ella* han aparecido varias obras importantes sobre las mujeres judías en el mundo grecorromano. Véanse, por ejemplo, Judith Romney Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, New York, 1988; Amy Jill Levine (ed.), «Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World», Scholars Press, Atlanta, 1991; Cheryl Ann Brown, *No Longer Be Silent: First-Century Jewish Portraits of Biblical Women*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1992, y Ross Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York, 1992.

movimientos emancipadores del judaísmo cristiano y de las culturas y religiones grecorromanas.

Puesto que la «búsqueda novísima» del Jesús de la historia ha rechazado con razón los criterios de autenticidad reduccionistas formulados por la «nueva búsqueda», ha tenido que desarrollar un nuevo método para distinguir el Jesús de la historia de las narraciones retóricas de los Evangelios⁶³. Para lograrlo, la «búsqueda novísima» ha recurrido a prácticas de sondeo derivadas de la investigación de mercado y de las campañas políticas para destilar los dichos auténticos del «Jesús histórico» de los textos evangélicos. Desde 1985 un grupo de distinguidos eruditos estadounidenses, conocido como el «Jesus Seminar»⁶⁴ [Seminario sobre Jesús], se reúne dos veces por año no solamente para discutir acerca de las tradiciones atribuidas a Jesús, sino también para emitir bolas rojas, rosadas, grises y negras con el propósito de establecer la «base de datos» que sirva para determinar quién fue verdaderamente Jesús y qué dijo realmente.

Si dos-tercios de los votos totales referidos a cualquier texto son rojos y rosados, entonces ese texto es incluido en la base de datos del Seminario sobre Jesús [...]. Si dos-tercios del total de los votos emitidos en relación con cualquier texto son grises y negros, entonces ese texto es eliminado de la base de datos⁶⁵.

Esta metodología fácilmente degenera hasta llegar a lo que Jacob Neusner ha denominado con ironía una «teología de las bolas»⁶⁶. Además, no parece del todo casual que los juicios negativos del seminario sean representados por esferas negras, una codificación que prosigue con el lenguaje popular del racismo.

Una se pregunta si es casual que esta «búsqueda novísima» del Jesús de la historia haya irrumpido en la década de los ochenta, los años de Reagan y Thatcher, que coincidieron con el avivamiento del conservadurismo político y del fundamentalismo religioso de dere-

63. Véase la discusión de John Dominic Crossan, «Materials and Methods in Historical Jesus Research»: *Foundations and Facets Forum* 4 (1988), pp. 3-24; John Dominic Crossan, «Divine Immediacy and Human Immediacy: Towards a New First Principle in Historical Jesus Research»: *Semeia* 44 (1988), pp. 121-140. Véase asimismo John P. Meier, «Reflections on Jesus of History Research Today», en Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness*, 84-107.

64. Para una descripción del trabajo del «Jesus Seminar» véase también Marcus J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, Harper, San Francisco, 1994, pp. 20-45.

65. James R. Butts, «Probing the Polling: Jesus Seminar Results on the Kingdom Sayings»: *Foundations and Facets Forum* 3 (1987), pp. 99, n. 3.

66. Jacob Neusner, «What Do We Study When We Study the Bible?»: *Proceedings of the Irish Biblical Association* 10 (1986), pp. 1-12.

chas. La postura de relativismo liberal de la «búsqueda novísima», su negativa de reflexionar sobre sus propios intereses ideológicos o teológicos y su restauración del positivismo histórico se corresponden con un conservadurismo político. Su énfasis sobre la *realidad* de la historia sirve para promover el fundamentalismo científico, puesto que generalmente no reconoce que los historiadores deben seleccionar, rechazar e interpretar las reliquias arqueológicas y la evidencia textual y simultáneamente incorporarlas a un modelo científico y un marco narrativo de sentido. Como sostiene la socióloga feminista Dorothy Smith, las formas objetivadas del conocimiento estructuran la relación de quien conoce con el objeto conocido, configurando, por ejemplo, «la relación de Jesús con las mujeres» en función de las organizaciones sociales contemporáneas de poder.

Si el único acceso al objeto conocido por parte de quien lo conoce es por medio de su presencia textual, entonces la forma dada a esa presencia por la organización social de su producción está escondida pero es efectiva; quien lo conoce se relaciona con el objeto de su conocimiento por ese medio⁶⁷.

Aunque la «búsqueda novísima» del Jesús de la historia ha demostrado un fuerte interés en la reconstrucción del mundo judío de Jesús y ha desterrado mucha información histórica acerca del medio galileo en la época de Jesús, todavía opera bajo la compulsión de separar a Jesús del judaísmo o bien de reconstruir su ministerio y mensaje en términos kyriarcales. Por un lado, la reconstrucción histórica de Jesús como un filósofo cínico deambulante antes que como un profeta judío promueve un proceso de des-judaización (*Entjudaisierung*)⁶⁸. Descansa sobre una confianza positivista de que los diversos niveles de Q (una fuente hipotética no existente) pueden ser determinados con certeza. No es sorprendente que este método positivista de reconstrucción pueda ir de la mano con una postura «agnóstica» postmoderna.

Por el otro lado, su representación científica objetivada muestra a Jesús en función de las prerrogativas masculinas judías. Así, produce la construcción kyriarcal de la masculinidad de Jesús como un

67. Dorothy E. Smith, *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Northeastern University Press, Boston, 1990, p. 63.

68. El argumento para entender a Jesús como filósofo cínico ha sido desarrollado especialmente en los estudios de Q (fuente de los dichos). Para una discusión crítica véase Richard A. Horsley, «Q and Jesus: Assumptions, Approaches and Analyses»: *Semeia* 55 (1991), pp. 175-212; véase asimismo Pheme Perkins, «Jesus before Christianity: Cynic and Sage?»: *Christian Century* 110 (1993), pp. 749-751 (reseña sobre Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, HarperCollins, San Francisco, 1993).

hecho histórico. En tanto la investigación acerca de Jesús siga impulsada por la suposición teológica de que la identidad cristiana debe estar relacionada estrechamente con una reconstrucción «científica» positivista del hecho histórico «Jesús» —el individuo heroico—, tal investigación no puede dejar de generar el «hecho» histórico de la «condición de varón» de Jesús como una verdad histórico-teológica dada y objetivada, que es constitutiva para la fe y la identidad de los cristianos en general. Dentro de este marco de sentido común «científico» preconstruido, las discusiones feministas cristianas se ven forzadas a rechazar críticamente la condición de varón de Jesús como un hecho histórico naturalizado con un significado teológico último para la formación de la identidad cristiana⁶⁹.

En resumen, parece estar bien documentado que un método reduccionista, que separa a Jesús del movimiento de sus seguidores como si fuera una reliquia histórica y lo divorcia de su contexto histórico-religioso, no puede lograr su meta científica de certeza histórica. Tampoco pueden hacerlo los sondeos de opinión. Por otra parte, la abundancia de libros y artículos sobre el Jesús histórico prueba que el juicio de Albert Schweitzer todavía es correcto; después de todo, los eruditos y escritores ineludiblemente modelan su imagen de Jesús a su propia imagen y semejanza. Como mucho, pueden vislumbrar la sombra histórica de Jesús, pero cómo capturen «su imagen» siempre dependerá de la «lente» que utilicen o del modelo reconstructivo que adopten. Esto también se aplica a las primeras representaciones de Jesús que se formaron y que aparecen en la literatura canónica y extra-canónica del cristianismo primitivo. Cualquier presentación de Jesús —ya sea académica o no— debe admitir, por tanto, que es una «reconstrucción» y someter sus modelos históricos a la reflexión pública y a la pesquisa crítica. Tales modelos reconstructivos deben ser escudriñados no solamente para determinar en qué medida pueden explicar nuestra información actual, textual y arqueológica, acerca del Jesús de la historia y de su contexto sociopolítico, sino también para evaluar cuánto pueden revelar acerca de los intereses retóricos y de las funciones teológicas de las producciones de conocimiento populares y eruditas.

Tal como sostuve en el capítulo 2, la teología feminista cristiana debe rechazar los marcos hermenéuticos masculino-mayoritarios más que reinterpretar la condición histórica de varón de Jesús en térmi-

69. Uno de mis lectores me interpeló al respecto: «¿Rechazamos la condición de varón de Jesús o el significado teológico de su condición de varón?». Lo que yo quiero decir es que la distinción aceptada por el sentido común entre el sexo biológico como «hecho» y los significados de género culturales es sustentada por el sistema moderno de sexo/género.

nos humanistas y liberacionistas. Por ese motivo, también debe cuestionar el marco de sentido positivista preconstruido que incorporan tácitamente las «búsquedas científicas» del Jesús de la historia. Además, una teología de la liberación feminista crítica tiene que desafiar la idea de que la identidad cristiana sea contingente respecto de las reconstrucciones académicas del Jesús histórico como padre fundador, héroe feminista u hombre divino, puesto que estas reconstrucciones científicas kyriocéntricas no solamente reproducen el androcentrismo sino también el anti-judaísmo, usando términos cristianos histórico-teológicos. Esto no quiere decir, sin embargo, que las eruditas feministas cristianas deban evitar todos los intentos de reconstruir sus raíces histórico-teológicas.

EL MOVIMIENTO DE JESÚS COMO MOVIMIENTO EMANCIPADOR JUDÍO DE MUJER*^S

En mi obra he intentado desarrollar un modelo de reconstrucción alternativo que pueda tratar simultáneamente algunas de las preguntas planteadas por las décadas de investigación en torno al Jesús histórico y que sea capaz de explicitar su perspectiva hermenéutica y sus intereses teológicos propios. He mantenido que el estudio de las relaciones entre «las mujeres y Jesús» no puede consistir simplemente en una investigación de textos acerca de las mujeres y Jesús o en una concentración exclusiva sobre las relaciones de género. Antes bien, la erudición feminista crítica debe contemplar el cristianismo y el judaísmo tempranos de tal manera que pueda destacar a las mujeres y a los hombres marginalizados como agentes centrales que le dieron forma a los comienzos cristianos y judíos. Esto exige una reconsideración de los marcos teológicos que produjeron el anti-judaísmo cristiano como una de las caras de la cristología y el masculinismo divino como su reverso. Además, las eruditas feministas en el campo de la religión debemos articular un modelo feminista de reconstrucción conforme con nuestras luchas comunes por transformar el patriarcado religioso así como con nuestras luchas históricas particulares y nuestras formaciones de identidad religiosa.

En otras palabras, propongo que la reflexión teológica feminista dé prioridad a los discursos soteriológicos sobre los discursos cristológicos, y a los marcos teológicos socio-culturales sobre los marcos teológicos individuales y antropológicos. Una identidad cristiana feminista debe articularse reiteradamente dentro de las diversas luchas emancipadoras por la visión de la *basileia*/la comunidad de naciones

de D**s que significa bienestar y libertad para todos los habitantes de la aldea global. De modo similar, la identidad judía feminista necesita articularse dentro de las luchas emancipatorias a favor de la «restauración del mundo», del *ticún* como transformación social, política y religiosa de las estructuras patriarcales de injusticia y dominación.

Para ilustrar lo que estoy planteando en *En memoria de ella* traté de articular un modelo reconstructivo que hiciera visible las prácticas históricas y las visiones teo-éticas del movimiento de Jesús como uno entre varios movimientos de renovación en el Israel del primer siglo. Puesto que tal modelo a menudo se lee bien a la luz del marco de sentido preconstruido de la investigación histórica positivista en torno a Jesús, o bien en función del marco marginalizador del estudio acerca de las mujeres, necesito repetir aquí mi argumentación. Para contrarrestar la estrategia de interpretación generalizada anti-judía de «esto en contraposición a aquello», comencé el capítulo sobre Jesús con una discusión acerca de lo que podemos saber acerca de las mujeres en el judaísmo anterior al año 70 de nuestra era. Señalé la historia de Judit como retrato de una líder fuerte e independiente, paradigmática del farisaísmo. Luego denominé el *ethos* que imperaba en el Israel del primer siglo como el *ethos* de un «reino de sacerdotes y el de una nación santa». Sólo en un tercer paso hablé de la visión y práctica en torno a la *basileia* del movimiento galileo de Jesús. Las secciones cuarta y quinta versan sobre textos que hablan de la Divina Sabiduría como el D**s proclamado por el primer movimiento de mujer*s en torno a Jesús, y esbozan visiones y estructuras antipatriarcales defendidas por esos movimientos.

Cuatro suposiciones básicas subyacen a esta argumentación. En primer lugar, el anti-judaísmo es contrario a una teología feminista cristiana de la liberación, porque una perspectiva anti-judía no reconoce que Jesús y sus primeros seguidores fueron *mujer*s judías*. No eran cristianos en nuestro sentido de la palabra. Como mujer*s galileas se reunían para comidas comunes, reflexión religiosa y eventos de curación. Lo hacían porque tenían un «sueño» y seguían a una visión de liberación para toda mujer* en Israel.

En segundo lugar, quién fue Jesús y qué hizo sólo puede vislumbrarse en la interpretación y la memoria del movimiento de Jesús, probablemente como uno entre varios movimientos judíos del primer siglo. Por lo tanto, el variado movimiento de Jesús no debe separarse desde un punto de vista metodológico de los demás movimientos mesiánicos del judaísmo del primer siglo. Además, debemos tener en mente que así como no hubo un cristianismo temprano unificado, tampoco hubo un judaísmo «ortodoxo» unívoco en el primer siglo

de nuestra era. El judaísmo ortodoxo, como el cristianismo ortodoxo, emergió sólo en los siglos subsiguientes.

En tercer lugar, este movimiento emancipador de mujer*s galileas debe ser visto como parte de los diversos movimientos en torno a la *basileia* y a la santidad que en el primer siglo buscaban «liberar» a Israel de la explotación imperial. En lo político estos movimientos hacían referencia concretamente a la ocupación colonial de Israel por los romanos. No es accidental que la promesa del pacto de Éxodo 19,6 fuera actualizada en tal contexto político por estos movimientos. Algunos de ellos, como los fariseos y los esenios, enfatizaban la noción del «sacerdocio y la nación santa»; otros, como los movimientos proféticos apocalípticos —entre ellos el movimiento de Jesús— subrayaban la noción política de la *basileia* (imperio) de D**s como una visión hegemónica contraria a la del imperio romano.

En cuarto lugar, el emergente movimiento galileo de Jesús probablemente se haya entendido a sí mismo como movimiento profético en torno a la Sofía-Sabiduría. Que haya tomado su nombre por referencia a Jesús el Cristo probablemente haya sido consecuencia de la convicción, surgida después de la ejecución de Jesús, de que él era el Vindicado o Resucitado. Como trataré de demostrar en el capítulo siguiente, esta convicción tiene su fundamento en la tradición de la «tumba vacía», atribuida a mujeres. Esta tradición se centraba en la proclamación de «que Jesús va *delante de vosotros* a Galilea», el lugar donde las tradiciones proféticas anti-monárquicas seguían vivas. En una palabra, a partir de mi argumento expuesto en *En memoria de ella* propongo que la auto-comprensión del movimiento emancipador galileo en torno a la *basileia* (comunidad de naciones) de D**s tuvo sus raíces en la tradición de vindicación de los relatos acerca de la tumba vacía, que fue atribuida principalmente a mujeres, antes que en la tradición pre-paulina (1 Cor 15,3-7) y la tradición de las apariciones de los Evangelios, que trató de autorizar ante todo a los apóstoles varones. La tradición de vindicación atribuida a las mujeres manifiesta la auto-comprensión del movimiento galileo en torno a la *basileia* de D**s como movimiento de profetas enviados por la Divina Sabiduría, tales como Elías, María, Juan y Jesús⁷⁰.

70 Mary Rose D'Angelo («Re membering Jesus Women, Prophecy and Resistance in the Memory of the Early Churches» *Horizons* 19 [1992], pp 199-218) básicamente sigue el modelo histórico reconstructivo que he articulado. Sin embargo, parece ubicar su noción alternativa de «profecía compartida en la que mujeres y hombres participaban en un comun espíritu» (p 202) en la tradición reveladora cristiana temprana de las «apariciones», que tiende a eclipsar la particularidad histórica de Jesús. Así, reproduce la tendencia feminista que adopta como marco de referencia feminista la noción de una relacionalidad fe

Este modelo reconstructivo crítico-feminista desarrollado en *En memoria de ella* adopta un modelo histórico de lucha como marco de referencia propio. Este modelo sitúa los comienzos del movimiento profético galileo de la Sabiduría dentro de un marco de referencia histórico multi-cultural más amplio, que nos permite rastrear las luchas entre los movimientos emancipadores inspirados por la lógica democrática de la igualdad, por un lado, y las estructuras kyriarcales dominantes de la sociedad y la religión, por el otro.

Los antiguos movimientos y las luchas emancipadoras en contra de la explotación kyriarcal no comienzan con el movimiento de Jesús, sino que tienen una larga historia en las culturas griega, romana, asiática y judía. Las luchas emancipadoras de las mujer*s bíblicas deben verse dentro de este contexto más amplio de luchas culturales y políticas. Este modelo histórico de las luchas emancipadoras entiende al Jesús de la historia y al movimiento que ha mantenido viva su memoria no en confrontación con el judaísmo, sino en confrontación con las estructuras kyriarcales de dominación en la Antigüedad. Este marco de referencia reconstructivo es capaz de conceptualizar el emergente movimiento de Jesús y sus diversas articulaciones como una movilización que participaba en los movimientos populares de resistencia cultural, política y religiosa. Por parafrasear el conocido dicho erudito de Bultmann: Jesús no «ascendió» simplemente «al *kerigma*», entendido como «memoria peligrosa». Antes bien, ascendió a, y «va por delante» de, las luchas a favor de un mundo de justicia y libertad frente a la opresión kyriarcal.

Sin embargo, hablar del movimiento de Jesús como movimiento de renovación judío aún provoca malos entendidos entre judíos y cristianos. Jacob Neusner señala con razón que la noción de la «renovación» lleva todavía huellas de una pretensión de superación en la medida en que sugiere que la mejor manera de entender al cristianismo es como una forma «mejor» del judaísmo. En otras palabras, la noción de un movimiento reformista todavía puede encajarse en la construcción cristiana hegemónica de una tradición judeo-cristiana que postula una continuidad entre el judaísmo y el cristianismo. Solamente si reconocemos explícitamente que el judaísmo y el cristianismo son dos religiones diferentes que tienen sus raíces en la Biblia hebrea y en la matriz religiosa pluriforme del Israel del primer siglo podremos evitar una lectura de la expresión «movimiento de renovación» que presupone la superioridad del cristianismo. Como sostiene

menina» culturalmente preconstruida que eclipsa las contribuciones de los individuos a favor de una colectividad supuestamente carente de líderes

Alan Segal: el judaísmo temprano y el cristianismo emergente son los hijos de Rebeca, hermanos mellizos de una misma madre.

Hablar del movimiento de Jesús como de un movimiento judío de renovación del primer siglo puede ser —y de hecho ha sido— malinterpretado en el sentido de dar a entender que el movimiento de Jesús fue el *único* movimiento de reforma de la época, y que las mujer*s judías o griegas que no se adhirieron a este movimiento sufrían de una «falsa conciencia»⁷¹. Si se lee desde un marco de sentido preconstruido que mantiene el carácter único de Jesús, la expresión «movimiento de renovación» sugiere no solamente la particularidad y la excepcionalidad cristiana, sino también su superioridad. Por ende, no puede enfatizarse lo suficiente que el movimiento de Jesús debe entenderse como *uno entre varios movimientos proféticos* de mujer*s judías que lucharon por la liberación de Israel. Para evitar en lo posible tales lecturas erróneas anti-judías he reemplazado aquí la noción del movimiento de renovación con el concepto de *movimiento emancipador*.

El símbolo central de este movimiento, la *basileia tou theou*⁷², expresa una idea religiosa y política del judaísmo que es común a todos los movimientos en el Israel del primer siglo. Esta idea central significa libertad de la dominación. El término griego *basileia* es difícil de traducir adecuadamente porque puede significar reino, ámbito real, territorio o imperio, o puede ser traducido como monarquía, reino monárquico, soberanía, dominio o reinado. Desde que Dalman decretara que cuando se aplica a D**s *basileia* siempre significa reinado y nunca tiene el sentido territorial del reino, la mayoría de los discursos exegéticos-teológicos traducen *basileia* como «reinado o gobierno de un soberano», queriendo expresar la iniciativa todo-poderosa y el gobierno soberano de D**s⁷³. Por consiguiente, la mayo-

71 Como ejemplo de tal («deliberada») interpretación errónea, veanse las resenas de Ross Kraemer de *In Memory of Her* en *Religious Studies Review* 11 (1985), pp 107, y en *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), pp 722. Vease también mi respuesta en la introducción a la edición del décimo aniversario.

72 Para un repaso amplio del significado de esta expresión en el judaísmo contemporáneo vease Anna Maria Schwemer, «Gott als König und seine Königsherrschaft», en M. Hengel y A. M. Schwemer (eds.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1991, pp 45-118. Para la discusión del discurso sobre la *basileia* en el cristianismo temprano vease Helmut Merkel, «Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu», *ibid.*, 119-161.

73 Vease Marinus De Jonge, «The Christological Significance of Jesus' Preaching of the Kingdom of God», en A. J. Malherbe y W. A. Meeks (eds.), *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 7. «A pesar de las dificultades intrínsecas de reconstruir el mensaje de Jesús relativo al reino, existe un consenso sorprendente en interpretarlo como «el tiempo y el lugar donde el poder y el gobierno

ría de los estudiosos insisten en un sentido kyriarcal del término. Además, la mayoría de las recensiones académicas sobre el sentido de la expresión *basileia tou theou* ni siquiera hacen referencia a sus consecuencias políticas, que eran visibles en un contexto en el que la gente pensaba en el imperio romano cuando escuchaba la palabra *basileia*.

Para elevar este mismo sentido político real a un nivel consciente en mis propias obras he privilegiado el significado localizado del término como «imperio», «territorio» o «comunidad de naciones». Esta traducción de la palabra *basileia* subraya lingüísticamente el carácter de imperio/comunidad de naciones de D**s en oposición al imperio romano. Puesto que la traducción de *basileia* no marca el sentido opositor de la palabra sino que le atribuye poder imperial a D**s, he tendido a utilizar la palabra griega *basileia* como un símbolo tensor que evoca toda una gama de significados teológicos y al mismo tiempo trata de fomentar una conciencia crítica de la ambigüedad de la palabra. Este uso simbólico del término intenta enfatizar el impacto y el significado político de *basileia* en el primer siglo de nuestra era, y al mismo tiempo de plantear el problema de su política kyriarcal de sentido.

Para poder captar de una forma plena la noción del movimiento de Jesús en todas sus diversas formas como uno entre varios movimientos de resistencia apocalípticos judíos organizados en oposición a la dominación imperial romana, debemos desplazar nuestra atención de la pregunta *quién* crucificó a Jesús a la pregunta *qué* lo mató. El sistema imperial que mató a Jesús no solamente explotaba a los judíos, sino a todos los que vivían bajo su dominio colonial. Este sistema imperial determinaba la vida de los varones y tenía un impacto aún mayor sobre las mujeres —ya fueran libres de nacimiento, estuvieran empobrecidas, fueran esclavas o liberadas, mujeres del campo o de la ciudad, viudas o vírgenes, esposas o prostitutas—. Jesús no fue crucificado por sus enseñanzas teológicas, sino por el carácter potencialmente subversivo y la amenaza política al sistema colonial imperial que constituían las mismas.

La forma romana de dominación imperial indicada por el término *basileia* rigió el mundo y la experiencia de todos los movimientos judíos del primer siglo, incluido el de Jesús. Esta forma romana de dominación y explotación imperial la describe elocuentemente el erudito judío Ellis Rivkin:

soberano de Dios tendrá efecto». Véase G. N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 196.

El emperador romano guardaba la vida o la muerte del pueblo judío en la palma de su mano; la espada del gobernador siempre estaba lista; los ojos del sumo sacerdote siempre eran penetrantes y sus oídos siempre agudos; la soldadesca siempre estaba ávida de matanza [...] El emperador trataba de gobernar un imperio; el gobernador trataba de controlar la anarquía; el sumo sacerdote trataba de aferrarse a su función; los miembros del Sanedrín del sumo sacerdote trataban de proteger al pueblo de las peligrosas consecuencias de las visiones inocentes de un personaje carismático acerca del reino de Dios, que ellos creían que no estaba realmente cerca [...] Pues había enseñado y predicado que el reino de Dios estaba cerca, un reino que, si venía, desplazaría al reino de Roma. Al crear la impresión de que él [...] introduciría el reino de Dios [...] había preparado al pueblo para una conducta de sublevación. El hecho de que el carismático de los carismáticos no hubiera enseñado la violencia ni predicado una revolución ni levantado armas en contra de la autoridad de Roma no tenía relevancia alguna. Al sumo sacerdote Caifás y al prefecto Poncio Pilato no les importaba en lo más mínimo cómo o por quién iba a ser introducido el reino de Dios, sino solamente el hecho de que el emperador romano y sus instrumentos no regirían sobre él⁷⁴.

Jesús y sus primeros seguidores, hombres y mujeres, buscaron la emancipación y el bienestar de Israel como pueblo de D**s, reino de sacerdotes y nación santa (Ex 19,6). Anunciaron la *basileia*/comunidad de naciones/imperio de D**s como una alternativa al imperio de Roma. La *basileia*/comunidad de naciones de D**s era un símbolo religioso tensor de alcance ancestral⁷⁵ que proclamaba el poder de D**s para crear y salvar. También era un símbolo político que atraía la imaginación opositora de un pueblo victimizado por un sistema imperial. Contemplaba un mundo alternativo libre de hambre, pobreza y dominación. Este mundo «vislumbrado» ya estaba presente en la comunidad de mesa compartida⁷⁶, en prácticas de sanación y liberación⁷⁷, y en la comunidad de parentesco libre de dominación

74. Ellis Rivkin, «What Crucified Jesus?», en Charlesworth, *Jesus' Jewishness*, 242.

75. Sobre esta expresión, véase Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, Fortress Press, Philadelphia, 1976.

76. Véase especialmente la obra de Kathleen E. Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 1993; «Were the Women around Jesus Really Prostitutes? Women in the Context of Greco-Roman Meals», en E. H. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 487-521; «Jesus' Table Practice: Dining with "Tax Collectors and Sinners", including Women», en E. H. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature, 1993 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 444-459.

77. Joanna Dewey, «Jesus' Healings of Women: Conformity and Non-Conformity to Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction», en E. H. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature, 1993 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 178-193.

del movimiento de Jesús, que halló muchos seguidores entre los pobres, los despreciados, los enfermos y poseídos, los proscritos, las prostitutas y los «pecadores» —tanto mujeres como hombres—. Para evitar que se me acuse de parcialidad, citaré extensamente al erudito judío Alan F. Segal para respaldar mi argumento:

Al igual que la asociación cercana de los saduceos con la aristocracia sacerdotal tradicional y la asociación de los fariseos con los comerciantes urbanos, la asociación del cristianismo [*sic*] con los desposeídos o con los que presentaban una condición ambigua es sólo una generalización. Pero los Evangelios mismos atestiguan que los primeros cristianos tenían un acceso menor a los medios de salvación que otra gente. Por una razón u otra se sentían alienados de los roles que la sociedad había definido para ellos.

El apoyo original de Jesús vino de la gente campesina de Galilea, cuya manera de ser y cuyos intereses eran diferentes a los de los habitantes de Jerusalén. Atraía a una serie de personas cuyo rango social era inferior pero cuya situación económica no era insostenible, incluyendo a las prostitutas, los recaudadores de impuestos y otros que eran considerados de mal vivir o impuros por los saduceos o fariseos, así como a muchos judíos, samaritanos y galileos comunes sin una afiliación partidaria específica. Estas personas a menudo tenían alguna posición económica en la comunidad. Pero su situación era relativamente baja en comparación con sus logros económicos⁷⁸.

Aunque Segal no mencionan a las mujeres en particular, salvo a las prostitutas, su descripción de la «inconsistencia de rango» y su atribución de una «baja estima»⁷⁹ a los que se unieron a la gente de Jesús también es típica de las mujeres en las culturas grecorromanas.

Finalmente, el movimiento de Jesús no debe ser entendido como libre de conflictos y de tendencias kyriarcales⁸⁰. Desde sus inicios

78 Alan F. Segal, «Jesus, the Jewish Revolutionary», en Charlesworth, *Jesus' Jewishness*, 212

79 *Ibid.*, 213 «pero también más generalmente a la gente con sentimientos comunes de baja auto-estima (Mc 10,31, Mt 19,30, Lc 13,30)» o «pocas personas seguras de sí y triunfadoras se habrían unido al movimiento en el comienzo. Aquellos cuya riqueza no les habría conllevado sentimientos de logro o mérito habrían sido mejores blancos para el evangelismo» (p. 214)

80 Quiero dar las gracias a Judith Plaskow por llamarme la atención a esta posible interpretación errónea. En su carta del 28 de octubre de 1992 plantea «Mi mayor pregunta en alguna medida no tiene que ver con el tema del anti judaísmo. Estoy de acuerdo con que entender el cristianismo como uno más en una serie de movimientos emancipadores del Israel del primer siglo es una lectura que no refuerza el anti judaísmo tradicional —al contrario, alienta a los judíos a que veamos otros elementos emancipadores en nuestra tradición— Pero en función de los temas teológicos cristianos, ¿no está usted transfiriendo simplemente el peso teológico de Jesús al movimiento de Jesús? En otras palabras, mientras que usted dice que los textos neotestamentarios reproducen el patriarcado al presentar el movimiento de Jesús en el contexto grecorromano, no habla de los elementos que no eran

existieron diferencias y conflictos, como lo indican las articulaciones teológicas diversas y hasta contradictorias del movimiento. En *memoria de ella*, por ejemplo, trata la tradición de dichos sobre la *basileia* (Mc 10,42-45 y 9,33-37 par.) como una tradición antipatriarcal que opone las estructuras políticas de dominación a aquellas requeridas entre los discípulos. Las estructuras de dominación no deben ser toleradas en un discipulado de iguales; aquellos discípulos que quieran ser grandes o los primeros, en primer lugar deben ser esclavos y sirvientes de todos⁸¹. Mientras que esta tradición aboga por relaciones no-kyriarcales en un discipulado de iguales, su forma imperativa documenta simultáneamente que tales relaciones no eran vividas por todos. Aquellos que querían ser «grandes» o «los primeros» parecían haber sentido la tentación de reafirmar un rango kyriarcal social y religioso. La discusión de la mujer sirofenicia con Jesús, que le da el título a *Pero ella dijo*, proporciona un tercer ejemplo, puesto que esta historia critica el sesgo étnico del mismo Jesús.

La historia del movimiento de Jesús como movimiento emancipador de la *basileia tou theou* se relata de maneras diferentes en los relatos evangélicos canónicos y extra-canónicos. Estos relatos han sido sometidos a un largo proceso de transmisión retórica y redacción teológica. Los autores de los Evangelios no estaban interesados en la transcripción histórica de manuscritos antiguos sino en el recuerdo interpretativo y la persuasión retórica. No querían simplemente anotar lo que Jesús había dicho y hecho. Antes bien, tomaron las tradiciones en torno a Jesús moldeadas por sus primeros seguidores, hombres y mujeres, utilizándolas de acuerdo con sus propios intereses retóricos y dándoles forma a la luz de los debates político-teológicos de su época. Como consecuencia, lo que podemos aprender del proceso retórico de la transmisión y redacción de los Evangelios es que Jesús, tal como lo podemos conocer todavía, debe ser recordado, contextualizado, discutido, interpretado, cuestionado o rechazado no solamente dentro de un debate interreligioso sino también dentro de un debate político-cultural.

No debemos pasar por alto, sin embargo, que los cuatro relatos evangélicos no sólo reflejan las controversias con las formas hegemónicas del judaísmo sino también las ansiedades derivadas de separarse de ellas. Los Evangelios inscriben la identidad cristiana como una identidad situada en tensión y hasta en conflicto con otras formas del

emancipadores dentro del mismo movimiento de Jesús. «No existieron» «Está usted abierta a la posibilidad de que hayan existido?»

81 Schussler Fiorenza, *En memoria de ella*, 197.

judaísmo. Un buen ejemplo de este proceso kyriocéntrico de inscripción en contra del judaísmo y en contra de la mujer puede hallarse al rastrear la historia de la transmisión del relato acerca de una mujer que unge a Jesús como el Cristo⁸². El Evangelio de Marcos sitúa esta historia al comienzo de su narración acerca de la pasión y resurrección de Jesús⁸³. Marcos probablemente retoma aquí un relato tradicional que trata sobre una mujer que unge la cabeza de Jesús y así lo designa el Cristo, el Ungido. Un dicho de revelación de Jesús asocia la señal profética realizada por esta mujer anónima con la proclamación del Evangelio en todo el mundo. La comunidad que vuelve a relatar esta historia tras la ejecución de Jesús sabe que éste ya no está entre ella. Sus seguidores no «tienen» a Jesús con ellos.

Ya sea en el transcurso de la transmisión de esta memoria histórica o en la etapa de la redacción, se introducen tres interpretaciones kyriarcales de la significativa señal/acción profética de la mujer. En primer lugar, el debate con los discípulos varones ofrece una comprensión kyriarcal a los efectos de que «los pobres» ya no son miembros constitutivos de la comunidad sino «los otros» que merecen limosnas. En segundo lugar, el significado de la mujer anónima se interpreta en términos kyriocéntricos femeninos: hace lo que las mujeres tienen que hacer, es decir, preparar los cuerpos para el entierro. Finalmente, el relato es recontextualizado en la tradición (véanse Mc y Jn) como una «historia ejemplar» que contrapone la acción de la mujer a la de Judas, que traiciona a Jesús. En la medida en que la discípula permanece anónima pero el discípulo que traiciona a Jesús es nombrado, el texto evoca una respuesta androcéntrica que, contrariamente a la palabra de Jesús, no entiende el significado de que la mujer haya sido nombrada proféticamente. También sugiere una respuesta anti-judía al nombrar al traidor Judas, una respuesta que es intensificada en el transcurso del relato de la Pasión. Aunque en sí mismo el nombre no es sospechoso, aquí su contexto hace que lo sea. «Judas» está «ligado etimológicamente con “judío” (*Yehūdī*; *Ioudaios*); por ende, quien entregó a Jesús pudo ser considerado por

aquellos que sentían hostilidad hacia él como el judío por excelencia. Agustín sostiene que así como Pedro representa a la Iglesia, Judas representa a los judíos (*Ennarratio in Ps 108*, 18,20...). Tal como documenta Lapide [...], esto fue explotado como polémica anti-judía en la literatura y el arte dramático, por ejemplo, representándose a Judas con exagerados rasgos “semíticos” y generalizando su amor por el dinero»⁸⁴.

Más aun, también podemos ver la retórica de despolitización de los Evangelios en el proceso de reinterpretación del relato de la unción, que era potencialmente una historia políticamente peligrosa. En la retórica de los Evangelios podemos rastrear intentos apologéticos cristianos primitivos de transformar el movimiento cristiano en algo políticamente inocuo a los ojos del imperio romano. Esta retórica de despolitización engendró interpretaciones anti-judías del sufrimiento y la ejecución de Jesús⁸⁵ y forjó la adaptación política cristiana a las estructuras patriarcales grecorromanas de dominación que abrieron la puerta a la cooptación romana imperial del Evangelio.

En conclusión, dado que este proceso de reinterpretación kyriarcal del Evangelio ha producido un marco de sentido preconstruido, que ya forma parte del «sentido común», y que margina a las mujeres y envilece a los judíos, es necesario desalojar de nuestras lecturas tal marco de referencia preconstruido y reconfigurar los discursos del Testamento Cristiano acerca de Jesús no como «científicos» sino como «retóricos». Sugiero que la reconstrucción del movimiento de Jesús como movimiento emancipador de *basileia* proporciona tal marco de referencia histórico diferente. Permite la articulación de una auto-comprensión feminista cristiana que ya no necesita ser articulada en oposición al judaísmo ni permanecer entrelazada con el masculinismo teológico. Esta relectura cristológica en términos teológicos no se ve forzada a abandonar la búsqueda de sus raíces judías históricas ni tampoco a defender la supremacía y el exclusivismo cristianos.

En tal modelo retórico reconstructivo la auto-identidad cristiana no está trabada a sus etapas previas de formaciones anti-judías kyriarcales y sus contextos socioculturales sino que debe ser negociada una

82 Vease Robert Holst, «The Anointing of Jesus: Another Application of the Form Critical Method» *Journal of Biblical Literature* 95 (1976), pp. 435-446, y Claus Peter Marz, «Zur Traditionsgeschichte von Mk 14,3-9 und Parallelen» *New Testament Studies* 67 (1981/82), 89-112.

83 Para una discusión del relato de Marcos vease Monika Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*, Telos Verlag, Altenberge, 1989, pp. 118-135, sobre Mateo vease el excelente análisis de Elaine M. Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 60, Walter de Gruyter, Berlin, 1991, pp. 252-283.

84 Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave I*, Doubleday, New York, 1994, p. 1395, vease asimismo James Brownson, «Neutralizing the Intimate Enemy: The Portrayal of Judas in the Fourth Gospel», en E. H. Lovering, Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature, 1992 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1992, pp. 49-60.

85 Para una bibliografía general sobre los relatos de la Pasión, véase Brown, *The Death of the Messiah*, 94-106.

y otra vez para cada persona y cada mujer* en la aldea global a la luz de la visión mesiánica de una *basileia*/comunidad de naciones de justicia y bienestar. La cristología bíblica ya no puede descuidar su participación en la formación de identidad religiosa y cultural; antes bien, debe seguir reflexionando críticamente sobre las funciones opresivas o liberadoras de sus interpretaciones cristológicas y sus reconstrucciones históricas en diversos contextos sociopolíticos.

Capítulo 4

PROCLAMADO POR MUJERES

LA EJECUCIÓN DE JESÚS Y LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ

¿Por qué buscáis al viviente entre los muertos?

(Lc 24,5)

Tres (mujeres) caminaban siempre con el Señor: María, su madre, la hermana de ésta, y Magdalena, que es denominada «su compañera». Así, pues, María es su hermana, y su madre, y es su compañera.

(Evangelio de Felipe ii.59,10-11)¹

Cuando reflexiono ahora sobre la fe en Cristo de mi abuela, me doy cuenta de que el Cristo en su vida tenía que ser alguien que se diera más que una ligera idea de lo que significaba vivir en una sociedad racista. El Cristo de mi abuela era alguien con quien podía hablar acerca de las fatigas cotidianas de ser pobre, negra y mujer. De este modo sigo aprendiendo de la fe de mi abuela. Su fe en la presencia habilitante de Cristo sugiere, como mínimo, un Cristo negro womanista. Pero, de manera aun más importante, es en el rostro de mi abuela, en su lucha por sustentarse a sí misma y a su familia, donde verdaderamente veo a Cristo².

La teología de la cruz es el tercer tema debatido acaloradamente en los discursos cristológicos feministas cristianos. Como han demostrado las discusiones feministas, este problema está conectado intrínsecamente con la «condición de varón» de Jesús. Tradicionalmente, la

1. *El Evangelio de Felipe*, trad. de Fernando Bermejo, en A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, Trotta, Madrid, 1999, p. 31.

2. Kelly Brown Douglas, *The Black Christ*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1994, p. 177.

fe cristiana en la salvación por medio de un salvador varón ha estado entrelazada con la fe en la redención del pecado —que se considera introducido en el mundo por una mujer— por medio del sufrimiento y de la cruz de Jesús. En este capítulo trataré este problema de la teología de la cruz poniendo en escena, en primer lugar, una mesa redonda sobre la teología de la cruz en la que se escucharán distintas voces feministas. En un segundo paso reconstruiré las primeras reflexiones cristianas sobre la ejecución de Jesús para poder proporcionar un marco de sentido diferente, aunque no feminista. Al construir ambos discursos de modo retórico y al interpretar los debates feministas en interacción crítica con las fórmulas reconstruidas de las primeras confesiones cristológicas, en un tercer paso espero entonces situar a ambos discursos en el espacio hermenéutico de la *ekklēsia* de mujer³s.

LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA

Al igual que el problema de la «condición de varón» de Jesús, también las críticas feministas de la teología de la cruz tienen sus raíces en las discusiones sufragistas decimonónicas. Como he señalado, en el siglo pasado sufragistas como Elizabeth Cady Stanton y Mathilda Joselyn Gage subrayaron que la afirmación doctrinal de que el pecado de Eva³ introdujo la muerte al mundo y la creencia cristiana en la redención por medio de un salvador varón están entrelazadas.

Hasta donde yo sé, Mary Daly fue la primera teóloga contemporánea en señalar la importancia del discurso sufragista del siglo XIX sobre el pecado y la salvación. Hace más de veinte años Daly escribió en *Beyond God the Father* [Más allá de Dios Padre]:

Las cualidades que idealiza el cristianismo, especialmente para las mujeres, son también las de la víctima: el amor sacrificado, la aceptación pasiva del sufrimiento, la humildad, la mansedumbre, etc. Puesto que esas son las cualidades idealizadas en Jesús «el que murió por nuestros pecados», el hecho de que él funcione como un modelo refuerza el síndrome del chivo expiatorio en las mujeres⁴.

Esta evaluación negativa y rechazo de la doctrina cristiana de la expiación y de la redención, articulada por primera vez por sufragis-

3 Para una interpretación contemporánea véase Elsa Sorge, *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*, Kohlhammer Taschenbucher 1038, Stuttgart y Berlin, Verlag W Kohlhammer, 1985, pp 94-138, véase asimismo la reseña de W W Berry, «Images of Sin and Salvation in Feminist Theology» *Anglican Theological Review* 60 (1978), pp 25-54.

4 Mary Daly, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston, 1973, p 77.

tas blancas en el siglo pasado y desarrollada por Daly y otras en este siglo⁵, ha sido confirmada en los debates cristológicos feministas recientes. Su contextualización en el discurso acerca de la violencia contra las mujeres intensifica el carácter problemático de la creencia cristiana en la redención. Este debate ha tomado nuevo auge con la publicación de una colección de ensayos feministas titulado *Christianity, Patriarchy and Abuse* [El cristianismo, el patriarcado y el abuso]. En su contribución a este libro, Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker escriben:

El cristianismo ha sido una fuerza primordial —en la vida de muchas mujeres la principal fuerza— para moldear nuestra aceptación del abuso. La imagen central de Cristo en la cruz como el salvador del mundo comunica el mensaje de que el sufrimiento es redentor [...] Nuestro sufrimiento por los demás salvará al mundo. El mensaje se ve complicado adicionalmente por la teología que dice que Cristo sufrió en obediencia a la voluntad de su Padre. Se hace desfilar el abuso divino de menores como algo salvífico y el niño que sufre sin siquiera elevar su voz es elogiado por ser la esperanza del mundo. Aquellos cuyas vidas han sido moldeadas profundamente por la tradición cristiana sienten que la abnegación y la obediencia no solamente son virtudes sino la definición de una identidad fiel. La promesa de la resurrección nos persuade para soportar el dolor, la humillación y la violación de nuestros sagrados derechos a la autodeterminación, la integridad y la libertad⁶.

Luego de pasar revista a las doctrinas clásicas de la expiación y de tratar las teologías modernas del sufrimiento y de la cruz, concluyen:

El cristianismo es una teología abusiva que glorifica el sufrimiento. ¿Es sorprendente que haya tanto abuso en la sociedad moderna si la imagen o la teología predominante de la cultura es el «abuso divino de menores» —Dios Padre, que exige y lleva a cabo el sufrimiento y la muerte de su propio hijo [...] Este Dios sanguinario es el Dios del patriarcado que en este momento controla toda la tradición judeo-cristiana⁷.

5 Para una crítica de la teología de la cruz similar a la de Daly véase Sheila Collins, *A Different Heaven and Earth*, Judson, Valley Forge, Pa, 1974, p 203, y la crítica a Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, SCM Press, London, 1974, por Elga Sorge, «Wer leiden will, muß lieben feministische Gedanken über die Liebe der christlichen Vorstellung vom gekreuzigten Gott» *Feministische Studien* 11 (1983), pp 54-69. Para una crítica de Jürgen Moltmann desde una perspectiva teológica liberacionista, véase Dorothee Solle, *Suffering*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.

6 Joanne Carlson Brown, Rebecca Parker y Carol R. Bohn (eds.), *Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique*, Pilgrim Press, New York, 1989, p 2.

7. *Ibid*, p 26.

En el mismo volumen Sheila Redmond explora las actitudes y virtudes cristianas que fomentan el abuso sexual de niños. Sostiene que aunque la teología cristiana condena oficialmente la violencia y el abuso sexual, su fondo doctrinal refuerza, no obstante, actitudes que llevan a la aceptación de tal abuso. Recuperarse del abuso sexual infantil se ve dificultado por el hecho de que muchas víctimas han internalizado preguntas, imágenes y valores que impiden tal recuperación, y muy en concreto las nociones según las cuales sufrir es bueno y el perdón es una virtud, la necesidad —especialmente para las niñas— de permanecer puras sexualmente, la necesidad de redención y, como noción más importante, el énfasis sobre la obediencia a figuras de autoridad⁸. Todos estos valores y creencias refuerzan la culpa y la sensación de responsabilidad personal por el abuso. Hacen que sea difícil que las víctimas del abuso sexual resuelvan los sentimientos restantes de culpa por el crimen que ha sido perpetrado en ellos.

Perfectamente conscientes de esta mordaz crítica de la teología de la cruz, algunas importantes teólogas feministas, especialmente en Europa, han tratado de reafirmar la importancia de la misma para una teología feminista. Por ejemplo, la teóloga feminista alemana Elisabeth Moltmann-Wendel defiende una recuperación feminista de la teología de la cruz. Si la cruz —sostiene Moltmann-Wendel— sigue incrustada en toda la historia de la vida de Jesús y en su mutualidad con las mujeres, puede llegar a ser para las mujeres una vez más el símbolo de vida y totalidad que fue en épocas pre-cristianas.

En un último análisis, la cruz es un símbolo paradójico. No es simplemente la guillotina o la horca. Es también de un modo subconsciente el símbolo de la totalidad y la vida, probablemente sólo haya podido sobrevivir como símbolo central del cristianismo debido a este sentido subconsciente simultáneo⁹.

Al igual que Moltmann-Wendel, la teóloga feminista británica Mary Grey también trata de «desenmarañar» las teologías tradicionales de la expiación y de «re-tejer» su trama desde una perspectiva feminista. Luego de una revisión crítica de las «doctrinas de la expiación» modernas, latinas y griegas, llega a la conclusión de que una interpretación feminista cristiana no solamente mira a la cruz de Cris-

8 Sheila Redmond, «Christian "Virtues" and Recovery from Child Sexual Abuse», en *Christianity, Patriarchy and Abuse*, 73-74

9 Elisabeth Moltmann-Wendel, «Gibt es eine feministische Kreuzestheologie?», en E. Valtink (ed.), *Das Kreuz mit dem Kreuz*, Hofgeismarer Protokolle, Evangelische Akademie, Hofgeismar, 1990, p. 92

to sino también a los valores que representa¹⁰. Contradiendo a Hans Kung, que sostiene que «la cruz no es sólo el ejemplo y el modelo, sino el fundamento, la fuerza y la norma de la fe cristiana»¹¹, Grey mantiene que «el problema no es la cruz en sí, sino nuestra interpretación inadecuada de la misma y nuestra fijación por la muerte y la violencia»¹². Esta «metaforización» teológica de la cruz le permite reinterpretar la expiación [*atonement*] como «armonía» [*at-onement*] y «mutualidad redentora» y reimaginar la cruz como un «dar a luz» creativo. Su propia sugerencia de reimaginar la cruz responde a la iniciativa del apóstol Pablo¹³ y de la filósofa judía de la religión Carol Ochs¹⁴:

Puesto que el temor a la muerte persigue a la mayoría de las personas, se quedan abrazados a la imagen de Cristo en la cruz como modelo de resistencia. Pero supongamos que hubiera otra manera para verla que utilizara las imágenes de nacimiento, cambio, transformación. En vez de elegir la imagen de la victoria sobre la muerte, el símbolo del *Christus Victor* para Jesús, el cordero inocente entregado a la matanza como pago de rescate, ¿qué pasaría si tratáramos de ver si hay otras posibilidades transformadoras, basadas en la imagen del nacimiento¹⁵?

De acuerdo con la teología de la liberación, Grey insiste sobre una comprensión de la «mutualidad redentora» como solidaridad en las luchas en contra de la opresión; pero a mí me parece que esta forma de reimaginar la cruz en términos de «armonía» [*at-onement*] y «nacimiento» está errada en la medida en que reimagina la cruz en vez de la resurrección. Temo que esta ubicación simbólica errónea no puede sino despolitizar y espiritualizar la ejecución de Jesús en términos «femeninos».

La teóloga suiza Regula Stöbel proporciona un útil resumen no solamente de la crítica feminista de las cristologías tradicionales¹⁶ sino también de los intentos feministas de reconstruir positivamente la

10 Mary Grey, *Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, SCM Press, London, 1989, p. 157

11 Hans Kung, *Ser cristiano*, Trotta, Madrid, 1996, p. 436

12 Grey, *Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, 156

13 Especialmente en relación a Rom 8

14 Carol Ochs, *An Ascent to Joy: Transforming Deadness of Spirit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1986

15 Grey, *Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, 186

16 Regula Stöbel, «Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien», en D. Strahm y R. Stöbel (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodus, Freiburg, 1991, pp. 52-64

doctrina de la redención¹⁷. Lo hace para poder evaluar críticamente tales intentos feministas de revisar la teología de la cruz, de acuerdo con cómo manejen las funciones sociopolíticas de esta teología en los sistemas kyriarcales de opresión. Su revisión se refiere particularmente a las críticas que han desarrollado las teólogas feministas europeas germanoparlantes y norteamericanas.

Strobel bosqueja las siguientes «patologías» de las cristologías hegemónicas de la cruz tal como han sido clarificadas por la teologías feministas críticas: la comprensión de que D**s es un rey y soberano patriarcal al igual que la noción de que la muerte expiadora de Jesús fuera necesaria debido al pecado humano, especialmente el pecado de Eva; la percepción del pecado como rebelión y voluntad descontrolada de poder y conocimiento, con su corolario en la teología de la obediencia ejemplificada en la silenciosa sumisión de Jesús en su sufrimiento y muerte, y, finalmente, la creencia de que la redención y la salvación se logran por medio del sacrificio, la sumisión, la entrega, el sufrimiento elegido libremente, así como por la violencia dirigida a los inocentes.

Luego de repasar los puntos claves de la crítica teológica feminista de las teologías masculino-mayoritarias de la cruz, en un segundo artículo Strobel desarrolla su propia postura en diálogo con propuestas constructivas de otras teólogas feministas. Strobel señala que mientras que las teólogas feministas post-cristianas tales como Mary Daly y Elga Sorge buscan dejar atrás la cultura «amante de la muerte», necrófila del cristianismo, las teólogas de la liberación como Dorothee Solle, Carter Heyward y Luise Schottroff ya no interpretan «la cruz» como un sacrificio expiatorio, sino como un medio político real de castigo no limitado a Jesús sino sufrido por todos aquellos que se oponen activamente a la injusticia. Strobel señala asimismo cómo Elisabeth Moltmann-Wendel insiste en que para las mujeres la cruz tendrá que seguir siendo un símbolo paradójico de la vida.

Además, Strobel hace referencia a intentos de entender la cruz de manera positiva como un símbolo cósmico que mantiene unidos a los polos opuestos y a las cuatro estaciones. También menciona esfuerzos feministas que comparan la cruz con la columna vertebral o espina dorsal (en alemán, *Kreuz* significa cruz y espina dorsal inferior), que posibilita el movimiento corporal y la postura erecta. Finalmente, Strobel presenta las teologías feministas que interpretan la muerte de Jesús en términos psicoanalíticos. Interpretan la cruz en un con-

17 Strobel, «Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie Versuch einer Standortbestimmung», *ibid*, 182-193

texto matriarcal como el árbol de vida, y la muerte de Jesús como la muerte del héroe divino que muere y resucita de manera similar al mito de la Diosa y su consorte.

La posición de Strobel está emparentada con la de las teólogas de la liberación a las que se refiere. Sin embargo, a diferencia de ellas cree que la presuposición de que la lucha y el compromiso necesariamente conducen al sufrimiento y al rechazo es demasiado negativa. Subraya el hecho de que las teologías tradicionales de la redención y la cruz fortifican los valores sociales kyriarcales así como las estructuras de dominación y explotación. Utilizando la obra de Judith Plaskow sobre la construcción teológica del pecado desde una perspectiva masculina¹⁸, afirma que las teologías tradicionales de la cruz perciben el pecado en términos masculinos como arrogancia, orgullo e *hybris*. Su llamada al amor abnegado y a la obediencia refuerzan la socialización cultural de las mujeres y de los hombres oprimidos que los lleva al sacrificio y al servicio.

Junto con otras feministas, argumenta que las teologías tradicionales de la cruz promueven la comprensión de D**s como un sádico que demanda para su propia satisfacción la muerte de su único hijo. La noción de que el pecado humano pueda ser redimido solamente por medio del sacrificio sangriento del propio hijo de D**s sirve para sostener a los poderosos en una sociedad cuyos intereses por la dominación y el beneficio exigen una multitud de sacrificios humanos. Lo más pernicioso para las mujeres y los hombres subordinados es la noción de la redención como una obediencia elegida libremente y un amor abnegado. Esta creencia teológica también sostiene las relaciones jerárquicas de dominación.

Sin embargo, a pesar de su perspicacia, el discurso de Strobel no abandona totalmente el concepto de la «víctima inocente» que ha sido tan dañino para las mujeres y otras no-personas. El hecho de que sin darse cuenta presuponga esta noción doctrinal se trasluce en la siguiente pregunta retórica —que no deja lugar a la posibilidad de que a los ojos del sistema judicial romano Jesús pueda haber sido culpable de subvertir el orden kyriarcal—: «¿Tenemos capacidad alguna de interpretar la violencia contra una persona inocente —y

18 Véase la disertación doctoral (1975) de Judith Plaskow, *Sex, Sin and Grace Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, University Press of America, Lanham, Md, 1980. Para una exploración del pecado y la culpa desde la perspectiva de la teología feminista de la liberación, véase Christine Schaumberger, «Subversive Bekehrung Schuldkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie», en C. Schaumberger y L. Schottroff, *Schuld und Macht Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, Christian Kaiser, München, 1988, pp. 153-288.

eso fue la muerte de Jesús en la cruz— sin caer en el abismo de la necrofilia [...] ni trivializar esta violencia»¹⁹?

Las nociones en torno a las víctimas inocentes y la redención, entendida como sufrimiento elegido libremente, les permiten a las sociedades militaristas y capitalistas persuadir a las personas para que acepten el sufrimiento, la guerra y la muerte como ideales importantes por los que las personas han muerto en el pasado y por los que todavía vale la pena morir. Para las mujeres, una teología de la cruz entendida como amor abnegado es todavía más dañina que la teología de la obediencia porque entra en colusión con el llamamiento cultural «femenino» al amor abnegado por el bien de la familia. Ello hace que la explotación de todas las mujeres en nombre del amor y de la abnegación sea aceptable psicológicamente y justificable religiosamente.

Strobel mantiene con razón que sufrir la violencia voluntariamente siempre sirve a los intereses kyriarcales, aun cuando este sufrimiento sea entendido como un sufrimiento redentor. Por lo tanto, insiste en que las teologías feministas deben distanciarse de una comprensión de D*^s y de la vida humana que se construya sobre el sacrificio, la obediencia, la abnegación y el sufrimiento, porque estos valores siempre llevan a fortalecer la explotación patriarcal de todas las mujeres y de los hombres oprimidos. Con este énfasis se distancia no solamente de la teología masculino-mayoritaria, sino también de las teologías feministas de la liberación latinoamericanas, africanas y especialmente asiáticas, que enfatizan que el sufrimiento y la muerte son el destino de quienes han comprometido sus vidas con las luchas por la justicia y la liberación.

Al revisar las interpretaciones cristológicas de las mujeres asiáticas, la teóloga feminista coreana Chung Hyun Kyung afirma desde un principio que la imagen central de la teología de las mujeres asiáticas es la del siervo sufriente. Sugiere que esta imagen tiene tanto poder para las mujeres asiáticas porque se conecta con su «trayectoria vital llena de las experiencias de sufrimiento. Parece natural para las mujeres asiáticas encontrarse con Jesús por medio de la experiencia que les es más familiar»²⁰. Aunque Chung reconoce que «darle sentido al sufrimiento es un asunto peligroso», afirma:

19. Regula Strobel, «Feministische Kritik», *Vom Verlangen nach Heilwerden*, 57-58. Véase también su ensayo «Dahingegeben für unsere Schuld: Feministisch-theologische Bemerkungen zum Kreuz-Schuld-Sühne-Modell in der christlichen Tradition», en Valtink, *Das Kreuz mit dem Kreuz*, 7-28.

20. Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1990, p. 54.

Las mujeres asiáticas están descubriendo con mucha pasión y compasión que, como una consecuencia más de su solidaridad por los oprimidos, Jesús opta también por las mujeres asiáticas silenciadas. Este Jesús es el nuevo amante, camarada y siervo sufriente de las mujeres asiáticas²¹.

De manera similar, la teóloga oriunda de Hong Kong Kwok Pui-lan, que vive y trabaja en los Estados Unidos, señala:

Es precisamente la persona en la Cruz la que sufre como nosotros, la que fue hecha un no-cuerpo que ilumina la trágica existencia humana y la que le habla a innumerables mujeres en Asia [...] Vemos a Jesús como el Dios que toma forma humana y sufre y llora con nosotros²².

Las nuevas imágenes transformadoras de Jesús que emergen en un contexto de sufrimiento son las de Jesús el liberador, el mártir político, el revolucionario, el chamán, el obrero, el grano, la madre y la mujer que menstrúa. Chung cita largamente un poema de la teóloga Gabriele Dietrich, de la India, que traza una conexión entre la sangre de la menstruación que da de vida y la sangre sacrificial de Jesús derramada en la cruz:

Como Jesús, la sangre de las mujeres ha sido derramada desde la eternidad. La menstruación de las mujeres es una Eucaristía santa por medio de la cual se torna posible la renovación de la vida. Jesús se une a las mujeres en un sangrar que da vida²³.

Con todo, no deben pasarse por alto los escollos kyriarcales de esta interpretación «naturalizadora» o «biologizadora» de la muerte de Jesús en la cruz. Tales peligros se tornan aparentes cuando se contextualiza esta teología de sufrimiento compasivo y se la lee en conjunción con una crítica womanista de las teologías de redención masculino-mayoritarias, tales como la que ha sido elaborada por la teóloga womanista Delores S. Williams con referencia a la experiencia de la maternidad de las mujeres afro-norteamericanas. Esta autora sostiene que el carácter específico de la opresión de las mujeres negras radica en sus roles obligados y voluntarios de madres sustitutas durante la esclavitud y después de la emancipación. Estos roles de sustitución, especialmente los de niñera y de «objeto sexual», fueron

21. *Ibid.*, 56.

22. Kwok Pui-lan, «God Weeps with Our Pain»: *East Asia Journal of Theology* 2 (1984), pp. 220-232.

23. *Struggle to Be the Sun Again*, 71.

impuestos durante la época de la esclavitud. Después de la guerra civil estadounidense los mismos roles de niñera abnegada, tentadora en el terreno sexual y ama de casa sin remuneración fueron defendidos como roles elegidos «libremente». En particular, una tradición de niñeras ha determinado la imagen de las mujeres negras como «figuras eternamente maternas, religiosas, gordas, asexuales, que aman a los niños más que a sí mismas, renunciando a preocuparse por sí mismas para que progrese el grupo»²⁴.

Según Williams, la institución afro-americana de las Madres de la Iglesia (*Mothers of the Church*) debe interpretarse como parte de esta tradición de niñeras en la medida en que una «madre de la iglesia» desarrolla un poder considerable si actúa de tal manera que su influencia no amenace al predicador varón de la iglesia. Williams compara la condición de sustitutas propia de las mujeres negras con la de Cristo, que muere en la cruz para redimir a una humanidad pecadora. Tanto si el papel sustituto que Jesús representa en la cruz es uno al que se ve forzado (por deseo de D**s) o un papel que él mismo elige —o ambos—, Jesús se transforma en la figura sustituta por excelencia.

Por lo tanto es apropiado y correcto que las mujeres negras pregunten si la imagen de un D**s sustituto tiene poder salvífico para las mujeres negras, o si esta imagen de la redención apoya y refuerza la explotación que ha acompañado a su experiencia como sustitutas²⁵.

Al igual que Carson Brown, Parker y Strobel, Williams rechaza las teologías tradicionales y contemporáneas de la redención y el sufrimiento. Argumenta que estas teologías deben ser entendidas en sus propios contextos sociohistóricos y deben verse como el intento de los teólogos de «hacer creíble el principio cristiano de la expiación mediante la elaboración de teorías llevadas a cabo en un lenguaje y en el contexto de un modo de pensar con respecto a las que personas de una época particular pudieran situarse y entender»²⁶.

Williams sugiere que las teólogas womanistas deben usar el lenguaje de su propia cultura para convencer a las mujeres negras de que D**s no quiso que tuvieran un papel de sustitutas. Haciendo referen-

cia a los relatos del Evangelio, sostiene que la humanidad no queda redimida por la muerte de Jesús sino por su ministerio y su vida. Así, Williams desplaza la discusión desde un nivel ya doctrinal-apologético ya de rechazo a un nivel teológico práctico. Yo hice algo parecido desde un punto de vista teológico en *En memoria de ella*, al sostener que «la Sofía-Dios de Jesús no necesita expiación ni sacrificios. La muerte de Jesús no es querida por Dios, sino el resultado de su praxis, que incluye a todos, como profeta de la Sofía»²⁷.

Sin embargo, ahora insistiría en que tal paso hermenéutico debe justificarse por medio de una evaluación crítica de las interpretaciones cristianas primitivas de la muerte de Jesús. De otra manera, tal cambio se presta fácilmente a una argumentación apologética o bien incorpora al texto, de forma involuntaria, nociones tradicionales de expiación y redención, puesto que los Evangelios narran la vida de Jesús en función de su muerte y resurrección. Esta reconstrucción de las primeras interpretaciones cristianas de la muerte de Jesús, sin embargo, no debe interpretarse como una búsqueda de orígenes prístinos no-kyriarcales. Más bien, debe considerarse que las interpretaciones cristianas primitivas de la ejecución de Jesús comparten el marco kyriarcal y el lenguaje androcéntrico de su época. Por ende, deben ser evaluadas críticamente y reconfiguradas retóricamente en un marco de sentido diferente.

Las teólogas feministas y otros teólogos a menudo leen los textos de la Escritura con el trasfondo del marco de sentido teológico pre-construido que tiene origen en Anselmo de Canterbury (1033-1109). En su obra *Cur Deus Homo?* Anselmo trató de demostrar que la salvación de la humanidad no hubiera sido posible sin la encarnación. Recurriendo a la teoría legal de su época, sostuvo que la encarnación fue necesaria para pagar la deuda que resultó de cometer una ofensa en contra de la majestad y dignidad de D**s. Se requerían la satisfacción y el castigo de los pecados humanos. Puesto que la parte ofendida era D**s, la deuda de pecado era infinita y no podía ser pagada por un ser humano porque la satisfacción ofrecida por un ser limitado siempre sería finita. Sin embargo, tal deuda debía ser pagada libremente por un miembro de la especie humana, puesto que D**s respeta y no anula la dignidad y la libertad humanas. Consiguientemente, la encarnación del Hijo de D**s fue necesaria para lograr el propósito divino en la creación.

24. Delores S. Williams, «Black Women's Surrogate Experience and the Christian Notion of Redemption», en P. M. Cooley, W. R. Eatkin y J. B. McDaniel (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1990, p. 8. Véase asimismo Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993, pp. 15-83.

25. Williams, «Black Women's Surrogate Experience», 9.

26. *Ibid.*, 9.

27. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Bouwer, Bilbao, 1989, p. 182.

Puesto que la muerte es una consecuencia del pecado y Cristo carece de pecado, no hubiera tenido que morir. No obstante, como verdadero ser humano compuesto de cuerpo y alma, podía morir si él lo elegía libremente. Debido a la dignidad de su persona como verdadero Dios, su muerte tiene un valor infinito y constituye la satisfacción necesaria para el pecado. La encarnación es la presuposición necesaria de una redención necesaria²⁸.

La teología moderna ha criticado severamente la teología anselmiana de la satisfacción por centrarse en el sufrimiento y en la cruz como satisfacción y por su dependencia de categorías legales²⁹. El debate feminista crítico sobre la redención y la salvación se lleva a cabo principalmente en función de la interpretación anselmiana de la expiación, pero no se extiende al Testamento Cristiano canónico en sí, aunque en el mismo abundan textos que apoyan la violencia kyriarcal. No solamente los discursos teológicos tradicionales sino también los textos de la Escritura cristiana teologizan y cristologizan el sufrimiento y la victimización kyriarcal.

Por ejemplo, la Epístola a los Hebreos advierte a los cristianos que se resistan al pecado hasta el punto de verter su sangre³⁰. Señala el ejemplo de Jesús, «quien escogió la cruz en vez del gozo que se le ofrecía, sin tener miedo de la humillación». Puesto que son «hijos», los cristianos tienen que esperar el sufrimiento como castigo disciplinario de Dios. Del mismo modo que deben respetar a sus padres terrenales por haberlos castigado cuando lo consideraban necesario, los creyentes también deben someterse al «Padre de los espíritus y de la vida», quien «nos corrige por nuestro bien, para que podamos compartir su santidad» (Heb 12,1-11). Al señalar el ejemplo de Cristo, la primera Epístola de Pedro, que también pertenece a la tradición paulina, exige específicamente a los esclavos que sufran y se sometan a la política kyriarcal de dominación. Se les ordena a los siervos que se

28 Vease John P. Galvin, «Jesus Christ», en Francis Schussler Fiorenza y John P. Galvin, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* I, Fortress Press, Minneapolis, 1991, p. 278, para una discusión de la teología de Anselmo y la documentación bibliográfica de su discusión.

29 Para un repaso crítico del papel de la muerte de Jesús en las teologías modernas de la redención vease la discusión todavía muy significativa de Francis Schussler Fiorenza, «Critical Social Theory and Christology: Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity» *Proceedings of the Thirtieth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* 30 (1975), pp. 63-110.

30 Vease J. Swetnam, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, Analecta Biblica 94, PBI, Roma, 1981, W. R. G. Loader, *Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbrieves*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 53, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981.

subordinen no solamente a los amos buenos y comprensivos, sino también a los que son injustos y duros. No tiene mérito soportar pacientemente los azotes cuando uno ha actuado mal. Pero si uno actúa correctamente y sufre injustamente, encuentra la aprobación de Dios: «Pues para esto habéis sido llamados, pues Cristo también sufrió por vosotros, dejándoos un ejemplo, y debéis seguir sus huellas [...] pues se encomendó a quien juzga justamente» (1 Pe 2,18-23).

Este pasaje debería darles qué pensar a las teólogas feministas que pretenden que una teología del sufrimiento y de la cruz sea liberadora. Este tipo de amonestaciones no son aberraciones aisladas en el Testamento Cristiano, sino que llegan al corazón de la fe cristiana: hay que confiar en Dios Padre y creer en la redención por medio del sufrimiento y la muerte de Cristo. Tales amonestaciones pertenecen a un marco referencial kyriarcal preconstruido y abogan por un sufrimiento «elegido libremente».

Las teologías feministas han subrayado el impacto pernicioso de un sistema simbólico teológico y cristológico que enfatiza que Dios sacrificó a su hijo por nuestros pecados. Si uno ensalza el sufrimiento silencioso y libremente elegido de Cristo, que fue «obediente hasta la muerte» (Flp 2,8) como un ejemplo que debe ser imitado por todos aquellos que son víctimas de la opresión patriarcal, en particular por aquellos que sufren del abuso doméstico y sexual, uno no solamente está legitimando sino también posibilitando actos de violencia en contra de mujeres y niños. Rita Nakashima Brock sostiene que los discursos cristológicos articulados dentro del paradigma de la sumisión kyriarcal «reflejan visiones del poder divino que sancionan el abuso de menores en una escala cósmica»³¹.

Por otra parte, Christine Gudorf ha señalado que, contrariamente a la tesis de René Girard, el sacrificio de víctimas sustitutivas no contiene ni interrumpe el ciclo de violencia³². Antes bien, al recanalizar la violencia, sirve para proteger a aquellos que detentan el poder de la protesta violenta de los oprimidos. Al ritualizar el sufrimiento y la muerte de Jesús y al alentar a los que no tienen poder en la sociedad y la Iglesia a que imiten la obediencia y la abnegación perfectas

31 Rita Nakashima Brock, «And a Little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse», en Brown, Parker y Bohn, *Christianity, Patriarchy and Abuse*, 43. Vease asimismo su libro *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad, New York, 1988.

32 Christine E. Gudorf, *Victimization: Examining Christian Complicity*, Trinity Press International, Philadelphia, 1992, pp. 14-15. Cf. René Girard, *Job: Victim of His People*, Stanford University Press, Stanford, 1977, y *Violence and the Sacred*, Stanford University Press, Stanford, 1977, véase asimismo James G. Williams, *The Bible, Violence and the Sacred*, Harper, San Francisco, 1989, pp. 184-257 sobre «Los Evangelios y la víctima inocente».

de Jesús, el ministerio y la teología cristianos no interrumpen sino que más bien siguen fomentando el círculo de violencia engendrado por las estructuras kyriarcales sociales y eclesiales, así como también por los discursos culturales y políticos. Una teología que calla acerca de las causas sociopolíticas de la ejecución de Jesús y lo sublima como víctima sacrificial paradigmática, cuya muerte fue querida por Dios o bien fue necesaria para propiciarlo, continúa con el ciclo kyriarcal de violencia y victimización en vez de habilitar a los creyentes a resistirlo y transformarlo³³.

En los primeros dos capítulos de este libro enfoqué las estructuras culturales y políticas en la Antigüedad y en la Modernidad que subyacen a este marco doctrinal preconstruido de dominación kyriarcal. Brian Wren explora estos cimientos sociopolíticos de los discursos cristológicos y teológicos y su expresión en la oración y la liturgia cristiana. Sostiene que el sistema metafórico que subyace a la imaginación, la adoración y la himnología cristiana es la del «REY D-R-OM-PA-TO-PRO»: Dios-Rey-Omnipotente-Padre-Todopoderoso-Protector»³⁴.

En este marco de referencia D**s es imaginado y adorado como un rey poderoso entronado con todo su esplendor, que recibe el homenaje y la expiación por las ofensas en contra de su majestad, gobierna por su palabra de poder y estabiliza el orden cósmico. Este Rey Omnipotente, Todopoderoso y a menudo aterrador también es llamado Padre. Es el creador, el Señor misericordioso y Padre, único padre (varón) del príncipe heredero, su Hijo, Jesucristo. Puesto que enemigos malvados han invadido la creación, ámbito de soberanía del Padre, el príncipe heredero de la corona obedientemente renuncia a su poder y a sus privilegios reales y en respuesta al mandamiento de su Padre se hace humano. El príncipe real es asesinado por las fuerzas enemigas, el Pecado y el Mal, pero es elevado a la morada gloriosa de su Padre Real. Deja atrás su condición humilde y sufriente como parte de la humanidad y aguarda su entronización hasta que pueda regresar en gloria a matar a sus enemigos y juzgar a la humanidad. Mientras tanto, el Rey-Padre y el Hijo-Príncipe envían a su Espíritu a la tierra a ayudar a sus seguidores y a enseñarles solamente a

33. Para una discusión feminista del sacrificio y del ritual por una socióloga de la religión véase Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

¹ Juego de palabras que reproduce —también bajo la forma de acrónimo— el neologismo inglés KINGAFAP: *the King-God-Almighty-Father-All-Powerful-Protector* [N. de la T.].

34. Brian Wren, *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*, Crossroad, New York, 1990, p. 119, *passim*.

ellos la revelación del REY-DROMPATOPRO y la historia del Único Hijo de D**s, Esclavo Humillado pero Príncipe, el Cristo entronizado que gobierna con el REY-DROMPATOPRO.

Este sistema simbólico cristiano del Padre Real, el Hijo Principesco y el Espíritu Exclusivo no deja lugar para una figura femenina, ya sea madre, consorte, hermana o hija, ni para una personificación femenina como Shejiná o Sofía. Contempla lo Divino en función del control y del gobierno e imagina la trascendencia divina como absoluta, distante y completamente ajena al mundo. Por ende, este sistema simbólico kyriarcal no puede sino funcionar para sostener la sociedad y la iglesia kyriarcal. Puesto que está arraigado profundamente en la conciencia cristiana, se ha tornado «sentido común», siguiendo la comprensión de Althusser de la ideología. Por consiguiente, es muy difícil, por no decir imposible, reimaginar y reconstruir este mito cristiano central de otra manera. Pretende tener la autoridad de la ortodoxia aunque parece adherirse completamente a lo que sabemos del relato del mundo articulado históricamente en la especulación gnóstica.

LA EJECUCIÓN DE JESÚS Y SUS INTERPRETACIONES RETÓRICAS³⁵

Puesto que la mayor parte de las discusiones feministas críticas de la teología de la cruz se refieren al marco de referencia doctrinal del REY-DROMPATOPRO o están muy influidos por él, su evaluación crítica y rechazo de la doctrina de la expiación y redención parecen estar justificados. Sin embargo, dado que podemos transformar un sistema no tanto rechazándolo sino más bien reconfigurándolo dentro de un marco de sentido diferente, se torna importante contextualizar las reflexiones feministas sobre el sufrimiento y la cruz de Jesús dentro de una política de sentido diferente. Solamente si desencajamos los discursos doctrinales de la redención y la salvación del «sentido común» de sus significados preconstruidos se hace posible reconfigurarlos y transformarlos.

Intentaré hacerlo contextualizando de nuevo los discursos sobre la teología de la cruz en el marco de los primeros intentos cristianos de «darle sentido» al sufrimiento y a la ejecución de Jesús. No puedo

35. Para una discusión exhaustiva (en todos los sentidos de la palabra) de las interpretaciones divergentes de los Evangelios canónicos y extra-canónicos así como de las referencias completas a la literatura secundaria, véase Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, 2 tomos, Doubleday, New York, 1994.

enfatar lo suficiente, sin embargo, que al hacerlo *no* intento utilizar reconstrucciones exegéticas de la crítica de las formas para probar que estas primeras proclamaciones cristológicas son articulaciones liberadoras en vez de kyriarcales. Esta reconstrucción de las interpretaciones cristianas más primitivas de la muerte de Jesús y de las proclamaciones de su resurrección tampoco deben ser entendidas como «contar las cosas tal y como fueron» sino como un intento de construir una política de sentido diferente.

La mejor forma de entender las interpretaciones cristianas primitivas de la muerte de Jesús es como relatos retóricos. Fueron articulados en una situación sociohistórica en la que los seguidores de Jesús tenían que «darle sentido» a su muerte brutal como criminal condenado. Por consiguiente, trato de dislocar los discursos doctrinales hegemónicos sobre la redención reubicándolos dentro de un marco de referencia que ha sido «preconstruido» de otra manera. Sin embargo, esta reconstrucción crítica no debe ser entendida como no-kyriocéntrica. Dado que los cristianos primitivos estaban limitados por los discursos de su medio, al expresar su fe en Jesús sólo podían emplear las lenguas del primer siglo. Presuponer otra cosa sería sostener que no se podrían haber comunicado entre sí ni con los de otras comunidades.

Antes que buscar expresiones no-kyriarcales de la redención cristiana que puedan ofrecer a las mujer*s «una visión perfecta de la relación ministerial»³⁶, las teologías feministas podrían aprender de los primeros cristianos la utilización que éstos hicieron de una gran diversidad de fórmulas para darle sentido a la cruel muerte de Jesús. Se vieron forzados a hacerlo porque la ejecución de Jesús constituyó para ellos tanto un problema político difícil como un gran problema espiritual. Soy perfectamente consciente de que un repaso y una tipología breve de las primeras interpretaciones de la ejecución de Jesús se introducen en un campo minado de problemas exegéticos, históricos y teológicos. No sabemos cómo el propio Jesús entendió su muerte, y solamente tenemos fragmentos de las primeras interpretaciones cristianas de su muerte, que están incrustadas en escritos posteriores, especialmente en los paulinos. De todas maneras, incluso una reconstrucción precaria pero históricamente responsable permite vislumbrar un marco de referencia teológico diferente. El lenguaje y la «situación de vida» de las primeras interpretaciones narrativas cristológicas de la ejecución de Jesús y de las primeras fórmulas profesionales dicen algo acerca de la auto-comprensión de los primeros

cristianos que las articularon. Al igual que estas primeras interpretaciones cristianas, la mejor manera de entender los discursos cristológicos feministas es considerarlos como prácticas retóricas religioso-políticas³⁷, antes que como presentaciones de hechos históricos o como reflexiones doctrinales acerca de la redención y la expiación.

El evento originador: la ejecución de Jesús como el «Rey de los judíos»

La erudición bíblica crítica ha «desenterrado» una hueste de interpretaciones diferentes de la muerte y resurrección de Jesús que pueden o no ser «originales». Mientras que los estudiosos están en desacuerdo en su evaluación histórica de los textos individuales acerca de la muerte de Jesús, es casi universal su acuerdo relativo a que esos textos fueron generados por «hechos fácticos» históricos. Estos «hechos» son que Jesús sufrió la atroz muerte por crucifixión y que sus seguidores proclamaron que había sido levantado de entre los muertos. Sin embargo, los exégetas están en desacuerdo, por ejemplo, acerca de si las autoridades romanas o judías fueron responsables de la crucifixión³⁸. También debaten si la muerte de Jesús fue un accidente³⁹ y si la conexión entre su enseñanza pública y su muerte es simplemente una «ficción narrativa» de Marcos⁴⁰. Por último, debe notarse que incluso en la Antigüedad algunas voces, aunque parecen haber sido minoritarias, plantearon la pregunta de si Jesús realmente murió en la cruz o si sólo parecía estar muerto pero fue reanimado posteriormente por sus discípulos⁴¹.

37. Para la comprensión de la retórica en los estudios del Testamento Cristiano véase mi libro *Revelation; Vision of a Just World*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1991, y mi ponencia presidencial de la Society of Biblical Literature «The Ethics of Biblical Interpretation. Decentering Biblical Scholarship»: *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), pp. 3-17; véanse asimismo Wilhelm Wuellner, «Hermeneutics and Rhetorics: From "Truth and Method" to "Truth and Power"»: *Scriptura* 33 (1989), pp. 1-54, y Burton L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1990.

38. Por ejemplo, Joseph Blinzler insiste sobre la responsabilidad judía en *The Trial of Jesus*, Newman, Westminster, Md., 1959, mientras que Paul Winter, *On the Trial of Jesus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1961, y H. Cohn, *Reflections on the Trial and Death of Jesus*, Israel Law Review Association, Jerusalem, 1967, han argumentado que solamente los romanos fueron responsables. Hoy la mayor parte de los eruditos presuponen que Jesús fue crucificado por los romanos pero con la colaboración de algunos líderes judíos.

39. David Seeley, «Was Jesus a Philosopher? The Evidence of Martyrological and Wisdom Motifs in Q, Prepauline Traditions and Mark», en D. J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 540-549.

40. Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelphia, 1988, p. 282.

41. Tal suposición se halla, por ejemplo, en el libro gnóstico de los Hechos de Juan. El apóstol Juan revela en un sermón predicado en Éfeso que huyó al Monte de los Olivos y se

36. Véase, entre otras, Williams, «Black Women's Surrogate Experience», 13.

No existen controversias en cuanto a la forma en que fue ejecutado Jesús. La crucifixión era una forma atroz de muerte que no sólo sufrió Jesús, sino también muchas mujeres y hombres del Imperio romano que no se ajustaron a las políticas imperiales o que simplemente fueron acusados de algún crimen o de traición⁴². Sabemos por Josefo que los romanos reaccionaban brutalmente en contra de aquellos bajo sospecha de fomentar rebeliones⁴³. Según este autor, varias figuras proféticas aparecieron en escena en la Palestina del primer siglo con la pretensión de ser libertadores mesiánicos del dominio romano: «Engañadores e impostores, fomentando cambios revolucionarios bajo el pretexto de la revelación divina [...] los condujeron al desierto creyendo que Dios allí les daría señales de salvación»⁴⁴. La policía imperial romana no dudó en tomar medidas severas en contra de tales pretendidos libertadores. Por ejemplo, los romanos actuaron militarmente con rapidez contra dos figuras proféticas judías, uno llamado Teudas, y otro, un anónimo «judío egipcio»; los eliminaron. En una palabra, la policía imperial romana usó la crucifixión como un modo de ejecución especialmente contra provincianos sediciosos y esclavos rebeldes, a causa, sobre todo, de su efectivo carácter disuasorio⁴⁵.

Según los cuatro Evangelios, Jesús fue acusado de un crimen político. Pilato hizo poner un cartel en la cruz de Jesús proclamando el crimen por el cual fue asesinado: era «el rey de los judíos»⁴⁶. Aunque los eruditos no aceptan universalmente que esta interpretación oficial de la ejecución de Jesús sea histórica⁴⁷, sería difícil sostener su

escondió en una cueva. Jesús se le apareció durante el momento en que moría en la cruz en Jerusalén explicándole que estaba muriendo en Jerusalén por el pueblo. Véase Heinz Wolfgang Kuhn, «Jesus als Gekreuzigter» in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975), pp. 12.

42. Véase Luise Schottroff, «Die Kreuzigung Jesu: Feministisch-theologische Rekonstruktion der Kreuzigung Jesu und ihrer Bedeutung im frühen Christentum», en Valtink, *Das Kreuz mit dem Kreuz*, 7-28.

43. Para una excelente discusión de la resistencia judía a la ocupación y al imperialismo romanos, véase Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper & Row, San Francisco, 1987, pp. 1-146.

44. Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* 2.13.4 n.º 259.

45. Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Fortress, Philadelphia, 1977; Heinz Wolfgang Kuhn, «Die Kreuzstrafe während der frühen Kaiserzeit»: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2:25.1 (1985): pp. 648-793.

46. La expresión «el rey de los judíos» así como el nombre de Jesús se hallan en los cuatro Evangelios, aunque la fraseología del *titulus* varía un poco. El Evangelio extra-canónico de Pedro dice: «Este es el rey de Israel» (4,11). Véase E. Bammel, «The Titulus», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 353-364.

47. Brian C. McGing, «Pontius Pilate and the Sources»: *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991), pp. 416-438.

invención posterior, puesto que no sirve a los intereses político-religiosos ni judíos ni cristianos. Al contrario, les causó grandes dificultades a ambos grupos. En cualquier caso, la identificación pública por parte de Pilato de Jesús como «rey de los judíos» constituye una explicación muy temprana de por qué Jesús fue crucificado. El hecho de que los Evangelios tengan la tendencia a desplazar la atención de esta razón política de la muerte de Jesús a una razón religiosa también puede indicar la historicidad de esta descripción. Este cambio interpretativo tiende a quitarle al gobierno romano la responsabilidad de la ejecución de Jesús y trasladársela crecientemente al liderazgo y al pueblo judíos.

Tal como señalé en el capítulo 3, el erudito judío Ellis Rivkin sugiere que para entender la crucifixión de Jesús tenemos que desplazar la atención de la pregunta acerca de *quién* crucificó a Jesús a la pregunta acerca de *qué* lo mató. Argumenta de un modo persuasivo que Jesús no fue crucificado por sus creencias y enseñanzas religiosas sino por las potenciales consecuencias políticas de las mismas: «No fue el pueblo judío el que crucificó a Jesús ni fue el pueblo romano; fue el sistema imperial, un sistema que victimizaba a los judíos, victimizaba a los romanos y victimizaba al Espíritu de Dios»⁴⁸. Este sistema de victimización era kyriarcal; sus poderes imperiales afectaban de diversas maneras a todos los hombres que no tenían poder y, más aún, a todas las mujeres. La historia de la resistencia contra el sistema imperial romano de victimización, como historia política y también como historia cultural-religiosa está todavía por escribir.

Los exégetas debaten si la inscripción oficial que Pilato ordenó poner en el cartel (el *titulus*) representó un malentendido romano (es el caso de Bultmann); si Jesús realmente pretendió ser el mesías davídico de Israel o si sus milagros y predicación llevaron a tal acusación⁴⁹. También difieren acerca de cuál fue exactamente la acusación que se elevó contra Jesús. Los eruditos han sugerido una variedad de motivos para la ejecución de Jesús: que trató de derrocar el gobierno en Jerusalén⁵⁰, que amenazó con destruir y reemplazar el templo⁵¹,

48. Ellis Rivkin, «What Crucified Jesus?», en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus Within Early Judaism*, Crossroad/American Interfaith Institute, New York, 1991, p. 257.

49. Lo más reciente: Craig C. Evans, «From Public Ministry to the Passion: Can a Link Be Found between the (Galilean) Life and the (Judean) Death of Jesus?», en E. H. Lovering, Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature, 1993 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 460-472.

50. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester University Press, Manchester, 1967.

51. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.

que era considerado un maestro carismático peligroso⁵² o que fue acusado de ser un «engañador del pueblo»⁵³.

Aunque los exégetas no se ponen de acuerdo en cuanto a la acusación concreta en contra de Jesús y si tenía una auto-conciencia mesiánica, generalmente sí coinciden en que el centro de su mensaje fue la *basileia*, es decir, el reino, domino o comunidad de naciones de D**s⁵⁴. *Basileia* es la palabra griega referida al Imperio romano. Por ende, el mensaje de Jesús acerca de la *basileia* era de carácter tanto político como religioso. La proclamación de Jesús acerca de la *basileia* debe comprenderse en función de lo religioso-político y lo social⁵⁵. El símbolo tensor «*basileia* de D**s» era un símbolo ancestral que se refería al pacto de D**s con Israel como pueblo de D**s. También era un símbolo cósmico que invocaba la creación y la «nueva creación» escatológica⁵⁶. *Basileia* evoca la imagen de la esperanza en el mundo renovado y diferente de D**s, un mundo libre del sufrimiento y de la muerte. Los exégetas tienden a estar de acuerdo en que Jesús anunció la *basileia* no simplemente por medio del lenguaje apocalíptico como una esperanza futura, sino que habló de ella también bajo la forma de un lenguaje sapiencial como una realidad presente. Como la levadura, la *basileia* ya estaba presente en la comunidad de mesa y en la actividad sanadora propias del movimiento de Jesús⁵⁷. Es a causa de esta visión y práctica de la *basileia* por lo que Jesús fue ejecutado por los romanos como «el rey de los judíos».

52. Geza Vermes, *Jesus, the Jew*, Collins, London, 1973, y *The Religion of Jesus, the Jew*, SCM Press, London, 1993.

53. David Hill, «Jesus before the Sanhedrin — On What Charge?», *Irish Biblical Studies* 7 (1985), pp. 174-185.

54. Howard Snyder, «Models of the Kingdom: Sorting out the Practical Meaning of God's Reign»: *Transformation* 10 (1993), pp. 1-6; Brian Rice McCarthy, «Jesus, the Kingdom, and Theopolitics», en D. J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature, 1990 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 311-231.

55. Véase también Walter Wink, «Jesus and the Domination System», en E. H. Lovering, Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature. 1991 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1991, pp. 265-286.

56. Véase Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom of God: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress, Philadelphia, 1976, para la distinción entre un símbolo esteno y tensor [*steno- and tensive symbol*]. Perrin derivó esta distinción de la obra de Philipp E. Wheelwright. Véase Philip Wheelwright, *Metaphor Reality*, Indiana University Press, Bloomington, 1962, y *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism*, P. Smith, Gloucester, 1983.

57. Para una comprensión similar de la *basileia* véase también John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco, 1991, pp. 265-299: «Lo que fue descrito en sus parábolas y aforismos como un Reino aquí y ahora de los que no son nadie [*nobodies*] y de los indigentes es precisamente un Reino puesto en práctica antes que solamente proclamado». Aunque Crossan luego describe la «promulgación del Reino de los que no son nadie» de una manera antipatriarcal similar a la

Sea cual fuere la explicación que aceptemos, la ejecución de Jesús planteó el difícil problema teológico para sus seguidores de si él y su mensaje estaban equivocados porque no fueron confirmados por D**s. También creó la necesidad de una apologética política capaz de demostrar que los primeros cristianos no eran enemigos sediciosos del orden romano. Esta apologética política tenía que alejar la atención teológica del carácter político de la muerte de Jesús hacia una interpretación simbólica religiosa de la cruz y de la culpabilidad de la administración imperial romana, desplazándola hacia los líderes y el pueblo judío. Puesto que este cambio ya se había logrado para cuando fueron escritos nuestros Evangelios canónicos, es importante rastrear las reflexiones pre-evangélicas sobre la ejecución de Jesús con la ayuda del análisis de la crítica de las formas⁵⁸.

Interpretaciones teológicas cristianas tempranas de la ejecución de Jesús

Los análisis de la crítica de las formas han reconstruido los intentos cristianos primitivos de darle sentido a la brutal ejecución de Jesús⁵⁹. En las siguientes secciones he elegido seis estrategias interpretativas que pueden ser reconstruidas a partir de una tradición retórica incrustada en la literatura paulina⁶⁰. Sin embargo, no quiero sugerir que este esbozo sea completo. Más bien, deseo mostrar cómo se ponía en práctica la «elaboración de sentido» cristiana primitiva. Probablemente una de las primeras interpretaciones cristianas de la ejecución de Jesús que pueda desenterrar un análisis de la crítica de las formas⁶¹ sea la fórmula confesional «D**s lo resucitó de entre los

que hice en *En memoria de ella*, tiende a existencializar y «liturgizar» antes que a «politizar» tal «puesta en práctica del Reino».

58. Para una discusión feminista del método histórico-crítico de interpretación véase la contribución de Monika Fander, «Historical Critical Methods», en E. Schussler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures I: A Feminist Introduction*, Crossroad, New York, 1993, pp. 205-224.

59. Para una comparación de la crítica de las formas y la crítica retórica véase Klaus Berger, «Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics», en S. E. Porter y T. H. Olbricht (eds.), *Rhetoric and the New Testament*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 90, JSOT Press, Sheffield, 1993, pp. 390-396.

60. Sobre Pablo véase, por ejemplo, Alexandra R. Brown, «Seized by the Cross: The Death of Jesus in Paul's Transformative Discourse», en E. H. Lovering, Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature, 1993 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 740-757.

61. Sobre lo que sigue véase especialmente Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Studien zum Neuen Testament 7, Gerd Mohn, Gutersloh, 1973; y, por el mismo autor, «Glaubensbekenntnisse IV», en *Theologische Realenzyklopädie* 13, pp. 392-399.

muertos» o «fue resucitado» (voz pasiva)⁶². Esta fórmula parece estar moldeada estructuralmente sobre la confesión israelita central «D**s sacó a Israel de Egipto»⁶³. Sólo en una etapa posterior y probablemente en el contexto de las religiones mistericas⁶⁴, que proclamaban un Dios que moría y resucitaba, los cristianos hayan comenzado a utilizar la forma activa «Jesús resucitó de entre los muertos». Esta fórmula afirma lo siguiente: la actividad salvífica de D**s se manifiesta en la vindicación de Jesús, que es ahora el Resucitado. La articulación de esta vindicación anuncia al Jesús desacreditado y deshumanizado que fue ejecutado y «no un Jesús ultra-mundano [...] como el criterio para discernir las verdaderas intenciones de Dios»⁶⁵. Este intento teológico de «dar sentido» a la ejecución de Jesús dice que D**s llevó a cabo la resurrección de Jesús. Así, claramente pertenece al mundo lingüístico de la apocalíptica judía, en la que esta creencia se conectaba con la noción de la exaltación y vindicación.

Por ejemplo, Daniel dice que en sus visiones nocturnas vio a alguien semejante a un ser humano (hijo del hombre) que vino en las nubes del cielo y fue presentado ante el Antiguo para recibir el dominio y la gloria del reino (Dn 7,13-14). Según la interpretación dada a Daniel, esta figura de alguien «semejante a un ser humano» significa Israel, los santos del Altísimo que ahora están siendo oprimidos por los poderes del mundo pero que recibirán la *basileia* eternamente (7,18). De manera similar, Dn 12,1-3 afirma que D**s llevará a cabo un cambio en la vida de Israel por medio de Miguel:

Entonces serán salvados todos aquellos que estén inscritos en el «libro de la vida». Muchos de los que duermen en la región del polvo se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el horror y la vergüenza eterna.

Tal lenguaje de vindicación, sin embargo, no solamente se encuentra en la literatura apocalíptica sino también en la literatura sapiencial helenística. Sab 2,13-14 afirma que el justo estará entre los

hijos de D**s y no será avergonzado. El justo será salvado por D**s y exaltado a la gloria como testigo de la ayuda que D**s presta a los que son verdaderamente justos⁶⁶. Así, la primera interpretación cristiana primitiva de la muerte de Jesús, expresada como fórmula, se sitúa en el mundo del pensamiento tanto del judaísmo apocalíptico como del judaísmo sapiencial cuando afirma que «D**s levantó a Jesús» y así expresa la convicción de que el mensaje y la persona de Jesús fueron vindicados a pesar de toda la evidencia que indicaba lo contrario⁶⁷. La resurrección de Jesús es entendida aquí como la *vindicación* del justo⁶⁸.

En 1 Mac 7 se le atribuye una conmovedora afirmación a una mujer. El texto narra el martirio de siete hombres jóvenes y de su madre⁶⁹. Durante una cruel tortura, uno tras otro confiesan su esperanza de resurrección. Estos jóvenes judíos son retratados como los siervos sufrientes de Yahvé cuyas vidas y muertes serán vindicadas. Observando la muerte de sus hijos, la madre «animaba a cada uno de ellos en el idioma de sus ancestros. Llena de nobles sentimientos, estimulando con ardor varonil sus reflexiones de mujer, les decía: “No me explico cómo nacieron de mí; no fui yo la que les dio el aliento y la vida; no fui yo la que les ordenó los elementos de su cuerpo. Por eso, el Creador del mundo, que formó al hombre en el comienzo y dispuso las propiedades de cada naturaleza, les devolverá en su misericordia el aliento y la vida, ya que vosotros los despreciáis ahora por amor a vuestras leyes”» (2 Mac 7,21-23). Esta mujer expresa la misma convicción que la fórmula confesional cristiana primitiva: D**s no dejó a Jesús en la muerte sino que lo resucitó y devolvió a la vida.

66. En su reacción a una versión anterior de este capítulo Shelly Matthews señaló que en el capítulo siguiente la Sabiduría de Salomón compara el sufrimiento de los justos a «un holocausto sacrificial aceptado por Dios» (3,5-6). Esta observación es importante porque demuestra que en el mundo lingüístico de los primeros cristianos el sufrimiento y el sacrificio ya estaban asociados de manera metafórica.

67. Véase Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 23, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1967.

68. Véase también L. Ruppert, *Jesús als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs*, Stuttgarter Bibelstudien 59, Katholisches Bibelwerk, 1972.

69. Véanse Robert Doran, «The Martyr: A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons», en G. W. Nickelsburg y J. J. Collins (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 12, Scholars Press, Chico, Calif., 1980, pp. 189-221, y especialmente Robin Darling Young, «The “Woman with the Soul of Abraham”», Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs», en A. J. Levine (ed.), «Women Like This»: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World, Scholars Press, Atlanta, 1991, pp. 67-82.

62. Véanse, por ejemplo, Rom 8,11; Gal 1,1; Rom 10,9; 1 Cor 6,14.

63. Véase Jürgen Becker, «Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu», en *Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung des Christen*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 8, Mohr, Tübingen, 1990, pp. 29-49.

64. Véase Willem S. Foster, «The Religio-historical Context of the Resurrection of Jesus and Resurrection Faith in the New Testament»: *Neotestamentica* 23 (1989), pp. 159-175.

65. Sobre la resurrección véanse, por ejemplo, PHEME PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1984; Paul Hoffmann, «Auferstehung u/l», *Theologische Realenzyklopädie* 4:478-493; Reginald H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, Fortress, Philadelphia, 1980, y Gerald O'Collins, *Interpreting the Resurrection*, Paulist Press, New York, 1988.

En segundo lugar, la afirmación «D**s levantó a Jesús de entre los muertos» pronto se combinó con la fórmula confesional «Cristo murió por nosotros»⁷⁰ o «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3-4), que se encuentra más a menudo como afirmación independiente. Esta fórmula independiente, «Cristo murió [fue crucificado] por nosotros», es citada frecuentemente en la literatura paulina⁷¹. La combinación más concisa de ambas afirmaciones aparece en Rom 8,34: «Cristo, el que murió, resucitó».

Las ideas judías helenísticas afectaron a la comprensión teológica de la fórmula «Cristo murió por». En la tradición griega clásica los amigos morían por los amigos, los soldados por su nación, y los amantes el uno por el otro. Josefo apunta que el líder judío Judas murió por el pueblo y que subsiguientemente su hermano Jonatán fue exhortado a imitar a quien «murió por la libertad de todos» (Jos. Ant. 13.5). Esta fórmula, «Cristo murió por», subraya el gran valor y el alto aprecio por las personas que se expresa en la muerte mesiánica de Jesús. Al comparar a Jesús con un amigo que entrega su vida por sus amigos —una expresión ofrecida explícitamente en el cuarto Evangelio— esta fórmula cristológica entiende la ejecución de Jesús como una muerte por sus «amigos»⁷².

La fórmula «mi sangre de la alianza que es derramada por muchos», asociada con la Eucaristía, pertenece al mismo contexto de sentido judío-helenístico. Puesto que los autores bíblicos entienden por sangre el centro del poder de la vida, la sangre puede tornarse un agente potente y efectivo. La «sangre de la alianza»⁷³ se refiere a la sangre sobre los dinteles de las casas judías, que inauguró el éxodo de Egipto (Ex 12,7). Esta expresión hace referencia a la liberación de

Israel de la esclavitud en Egipto. Derramar la propia sangre y dar la vida por los demás es parte de la práctica de la solidaridad en la comunidad del pacto. Según Ex 32,30, la intercesión de Moisés por su pueblo comunicó su disponibilidad a compartir el destino del mismo. No obstante, debe subrayarse que la confesión «Cristo murió por» debe distinguirse de la afirmación «Cristo murió por nuestros pecados», expresión que deriva de un contexto de sentido lingüístico y teológico diferente.

En tercer lugar, aunque la fórmula «Cristo murió por nuestros pecados» está conectada con la anterior, debe distinguirse claramente de ella. Esta expresión se encuentra en tres contextos de sentido diferentes del judaísmo primitivo: la reflexión sobre la muerte del mártir, el lenguaje cúllico de la expiación y la práctica de reconciliar a dos partes alienadas una de la otra⁷⁴.

1. La muerte de los mártires se interpreta como un medio para ponerle fin a la ira y el castigo de Israel por parte de D**s. Lo que significa «morir por otros» se expresa en 4 Mac. Aquí se relata la historia de mártires preparados para dar sus vidas como satisfacción por su pueblo y su país. Puesto que están en completa solidaridad con la comunidad a la que pertenecen, sus muertes purificarán la relación de pacto entre D**s e Israel, el pueblo de D**s. En 4 Mac 6,27-29 Eleazar, a punto de morir, ora a D**s:

Tú sabes, Dios, que podría haberme salvado a mí mismo. Estoy muriendo en estos tormentos de fuego por el bien de la ley. Se misericordioso con nuestro pueblo y deja que mi castigo sea una satisfacción en su beneficio. Haz que mi sangre sea su purificación y toma mi vida en rescate por la de ellos.

La misma convicción se articula en 4 Mac 17,21-22, que afirma que por la sangre de los justos y por propiciar su muerte D**s castigó al tirano y rescató al pueblo de Israel que había sido tratado vergonzosamente. Así, la interpretación de los Macabeos pudo proporcionar un modelo retórico significativo para la interpretación de la muerte de Jesús, de quien se dijo entonces que había muerto por nuestros pecados. Rom 3,25 interpreta la muerte de Jesús de manera similar, aunque utiliza lenguaje cúllico para expresarlo.

2. Para la mayor parte de los antiguos, la violación del orden cósmico significaba ofender a los poderes divinos y consiguientemente el castigo por medio de los mismos. Solamente la expiación satis-

70 Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper, San Francisco, 1993, pp. 216s, arguye «La pista de la lógica del kerigma radica en la frase según la cual Cristo murió «por nosotros», a saber, por la congregación de cristianos. Tal noción no puede ser atribuida a las tradiciones judías y/o israelitas antiguas, pues la idea misma de un sacrificio humano vicario era anatema en esas culturas [] La noción de la resurrección de entre los muertos, por otro lado, ofendía a la sensibilidad helenística [] Como idea nació de la fusión de una imaginación apocalíptica con una trama narrativa antigua llamada a veces historia sapiencial».

71 Por ejemplo, en Rom 5,6, 8, 14,15, 1 Cor 8,11, 1 Tes 5,10, Gal 2,21b, 2 Cor 5,14s, 1 Cor 1,13.

72 Para una interpretación del cuarto Evangelio en función de una «comunidad de amigos» véase Wes Howard Brook, *Becoming Children of God: The Fourth Gospel and Radical Discipleship*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1994, para una lectura crítica del cuarto Evangelio desde una perspectiva feminista judía véase el comentario de Adele Reinhartz en E. Schussler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures II, A Feminist Commentary*, Crossroad, New York, 1994, sobre una teología feminista de la amistad véase Mary E. Hunt, *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*, Crossroad, New York, 1991.

73 Por ejemplo, Ex 24,6, 8, Sal 50,5, Zac 9,11.

74 Becker, «Die neutestamentliche Rede», 38-43.

factoria podía prevenir o poner fin a tal castigo. En Israel D**s una y otra vez había provisto de los medios para la restauración de la relación de alianza violada por las transgresiones. Los rituales de expiación, por lo tanto, tenían el poder de eliminar las acciones pecaminosas que violaban la relación de pacto. Esta renovación del pacto estaba conectada con el «día del Perdón» (Lv 23,27-32), cuando los pecados del pueblo eran colocados simbólicamente sobre el «chivo expiatorio», que se enviaba al desierto. En este contexto de sentido cúltico judío la fórmula «Cristo murió por nuestros pecados» no puede sino sugerir lo cúltico. Este tipo de lenguaje explícitamente cúltico se halla en Rom 3,24-25:

... pero todos son hechos justos gratuitamente y por pura bondad, mediante la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios puso como sacrificio de expiación [*hilasterion*] por su sangre, y esto es obra de fe.

Sin embargo, no debe pasarse por alto que este tipo de lenguaje cúltico, que tiene sus raíces en el culto sacrificial del templo en Jerusalén, ya había sido actualizado éticamente e individualizado en las reflexiones teológicas judías de la época. Esta interpretación moralizante entiende las buenas obras, el ayuno, la devoción religiosa y la benignidad como medios efectivos para expiar los pecados. Así, Pablo puede usar esta noción cúltica para caracterizar la nueva condición de los cristianos llevada a cabo por la gracia de Dios y la redención en Cristo.

3. La noción de la expiación debe distinguirse cuidadosamente de las nociones de reconciliación y justificación. La reconciliación significa la reparación de una relación dañada entre D**s e Israel. Hay que insistir en que en el mundo lingüístico de Israel esta relación quebrantada no se consideraba consecuencia del pecado de Eva sino que estaba conectada con las ofensas en contra de la relación de pacto con D**s. El D**s de Israel, que hizo un pacto con el pueblo, siempre había sido y continuaba siendo fiel a este pacto. El pueblo, por otro lado, no había permanecido fiel y una y otra vez había «pecado» y quebrado el compromiso de su pacto con D**s, ya sea individual o colectivamente, moral o ritualmente. Pablo habla en tales términos de la reconciliación por medio de Cristo, por ejemplo, en 2 Cor 5,19: «Pues en Cristo Dios estaba reconciliando el mundo con él; ya no tomaba en cuenta los pecados de los hombres, sino que a nosotros nos entregaba el mensaje de la reconciliación». La gracia reconciliadora de D**s manifestada en el Cristo incluye a todo el

mundo. Marca «una nueva vida, una nueva creación y una manera diferente de percibir el mundo y las relaciones de cada uno»⁷⁵.

4. Una cuarta interpretación de la muerte de Jesús es la que se expresa en Mc 10,45, que enfatiza que Jesús vino a servir y a dar su vida para rescatar a muchos⁷⁶. Este texto generalmente se interpreta en función de la expiación del pecado. Sin embargo, esta explicación pasa por alto el contexto económico del sentido de la fórmula. Mientras que el significado de esta expresión en la Biblia hebrea puede gravitar hacia la «expiación», su sentido primario se deriva de prácticas relacionadas con transacciones económicas. El «rescate» puede referirse al rescate de una herencia, al rescate de miembros de la familia de la servidumbre o de otras dificultades, a la redención del primogénito entre los hijos varones de manera que no sea sacrificado o a comprar la libertad de esclavos.

La imagen evocada en Mc 10,45 no es la de la expiación sino la de pagar el rescate por un pueblo que vive en esclavitud o por cautivos de guerra liberados por la muerte de Cristo. Jesús se entiende aquí como un enviado que, por así decirlo, usó su vida como pago para liberar a las personas del cautiverio y la opresión. Este significado se deriva de un contexto mitológico apocalíptico que interpreta la presente situación de sufrimiento y persecución como esclavitud y cautiverio⁷⁷. Esta cosmovisión aparece especialmente en el libro del Apocalipsis⁷⁸. Ya se encuentra en la cartas paulinas, donde el Pecado y la Muerte están personificados y son vistos como poderes cósmicos que mantienen a los seres humanos bajo cautiverio y explotación. La Muerte, como el Pecado, es una fuerza demoníaca que «gobierna» (*basileuein*) en esta era (Rom 5,14, 17), a diferencia de lo que sucederá en la «era venidera» (Rom 8,38; 1 Cor 3,22). El presente mundo es prisionero de los poderes malignos. Estos últimos son ajenos al poder creativo y redentor de D**s, «quien llama a la existencia cosas que no son» y hace que los muertos vivan (Rom 4,17).

75. Véase Elsa Tamez, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993, p. 86.

76. El texto griego no dice *hyper hēmōn* (por nosotros) sino *anti pollōn* (a cambio de todos los que son muchos). La imagen aquí no es la de la expiación por los pecados sino la de la manumisión, es decir, de la liberación de esclavos.

77. Véase mi discusión en «The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983, pp. 295-316; para un énfasis algo diferente véase J. C. H. Lebram, «The Piety of the Jewish Apocalyptists», *ibid.*, 171-210.

78. Véase mi artículo «Redemption as Liberation»: *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974), pp. 22-232, que apareció en forma revisada en mi libro *Judgment and Justice*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, pp. 68-81. Véase asimismo Hans Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1972.

El poder salvífico de D**s se manifiesta en la muerte y resurrección de Cristo (Gál 1,3-4), quien al final entrega el reino a D**s (1 Cor 15,24). El poder de D**s para la vida se expresa especialmente en la resurrección; primero en la de Cristo y luego por medio de él en la resurrección de todos los que en él creen (Flp 3,13). Según 1 Cor 15,43, resucitar «para la gloria» significa resucitar «en el poder». En este contexto apocalíptico de sentido la muerte y resurrección de Jesús se torna un medio para liberar a las personas y para inaugurar la «nueva creación». De conformidad con esto, Jesucristo es el primogénito de entre los muertos, el «pago inicial» de la creación renovada.

5. Una quinta interpretación es la que indica la expresión «Dios entregó al Hijo». Rom 8,32 afirma explícitamente: «Si ni siquiera perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros». Esta afirmación podría aludir a Gn 22, el relato acerca del sacrificio de su hijo por parte de Abrahán⁷⁹. Pero no queda claro por qué Pablo usó una frase tomada de la historia del sacrificio de Abrahán para hablar de la muerte de Cristo. Es más probable que la formulación de Rom 8,32 no sea una referencia directa a Gn 22, sino que haga uso de una interpretación midrásica de Gn 22. También debemos preguntar cómo ha de entenderse la correspondencia entre esta fórmula y la *Akedah*, o atadura de Isaac. Tradicionalmente, los exégetas han construido una relación tipológica entre la atadura de Isaac y la muerte de Cristo: así como Abrahán no perdonó a su hijo, tampoco D**s lo hizo con el suyo. Sin embargo, como ha observado Niels Dahl, la afirmación en Rom 8,32 no se relaciona con el sufrimiento de Isaac sino con la conducta de Abrahán. Por ende, concluye, «no es probable que el acto de obediencia de Abrahán haya sido considerado alguna vez una prefiguración tipológica del acto de amor de Dios»⁸⁰.

Según Dahl, lo que sugiere el texto de Gn 22,16-17 es un tipo de correspondencia diferente: la *del acto y el premio*. En un contexto homilético judío-cristiano los cristianos pueden haber interpretado la muerte de Jesús en la cruz como cumplimiento de la promesa que D**s había dado a Abrahán mediante juramento. Puesto que Abrahán no perdonó a su hijo, D**s respetó la promesa divina y no perdonó al hijo de D**s, sino que lo entregó por los descendientes de Isaac. La muerte de Cristo se entiende entonces aquí como un premio por la

Ajedá y como una bendición divina para los descendientes de Abrahán. Como afirma Dahl, «De modo indirecto, Jesús fue hecho maldición para redimirlos de la maldición causada por sus transgresiones de la ley, de manera que aun las naciones gentiles pudieran ser bendecidas por el descendiente de Abrahán, el mesías crucificado, Jesús»⁸¹.

6. Una sexta interpretación teológica de la ejecución de Jesús está estrechamente conectada con la fórmula «D**s mandó al Hijo de D**s». La fórmula «D**s me mandó» se encuentra en las primeras tradiciones y puede que se haya originado en el mismo Jesús histórico⁸².

Con anterioridad a la fuente Q, a la tradición marcana y a la joánica, hubo un *logion* que hablaba de Jesús que vino a nosotros en los «pequeños» (discípulos o niños necesitados) y, probablemente desde el principio, hablaba también de Dios «quien envió» a Jesús y viene a nosotros en él. En cualquier caso, la definición de Jesús como el enviado de Dios está enraizada firmemente en la tradición⁸³.

Esta sexta interpretación se desarrolla de tres maneras: en la formulación de una cristología profética, en la identificación de Jesús el profeta con la Divina Sabiduría, y en el hincapié sobre la perfecta obediencia del hijo.

En primer lugar, una cristología que entiende a Jesús como un profeta y a su muerte como consecuencia de sus acciones proféticas puede hallarse en la fuente hipotética de dichos denominada Q. Ve a Jesús juntamente con Juan el Bautista como parte de una larga estirpe de profetas enviados a Israel, y concibe la muerte de Jesús como similar al destino de los profetas de antaño que también fueron rechazados y asesinados. Esta interpretación cristológica entiende la ejecución de Jesús como el resultado total de su práctica profética⁸⁴. El lamento de la Sabiduría sobre Jerusalén articula esta interpretación de la comunidad en torno a Q: la Sabiduría envió a sus profetas y mensajeros a que llamaran a Israel al arrepentimiento, pero fueron rechazados y asesinados por su propio pueblo.

Una interpretación cristológica similar es la que se expresa en la parábola hallada en Mc 12,1-9, donde el dueño de la viña envía a varios mensajeros y finalmente manda a su propio hijo y heredero (v.

79. Alan Segal, «“He Who Did Not Spare His Own Son”: Jesus, Paul, and the Akedah», en P. Richardson y J. C. Hurd (eds.), *From Jesus to Paul: Studies in Honor of Francis Wright Beare*, Alfred Laurier University Press, Waterloo, Ont., 1984, pp. 169-184.

80. Niels Alstrup Dahl, *The Crucified Messiah and Other Essays*, Augsburg, Minneapolis, 1974, p. 149.

81. *Ibid.*, 156.

82. Véanse Mc 9,37, par. Lc 9,48; Mt 10,40 y Lc 10,16 (Q); Jn 13,20.

83. Eduard Schweizer, «What Do We Really Mean When We Say “God Sent His Son...”?», en J. T. Carroll et al. (eds.), *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 304-305.

84. Véase el próximo capítulo para un discusión más completa.

6): «Todavía tenía un hijo amado. Finalmente se los envió». Está claro que el dueño de la viña aquí representa a D**s, mientras que el «hijo» significa el destino de Jesús⁸⁵. Este esquema de envío también se puede encontrar en Gál 4,4, donde Pablo dice que D**s envió a su hijo, «nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a aquellos que estaban bajo la ley para que pudiéramos ser recibidos como hijos».

En segundo lugar, en este texto podemos observar los comienzos de la interpretación que conecta una cristología profética con una cristología del «hijo». Mussner ha demostrado que este reemplazo de la cristología profética, que tiene una amplia base en el Testamento Cristiano, fue posible por el surgimiento de la cristología del «hijo»⁸⁶. La misma parece también proporcionar una razón por la cual el camino y el destino del hijo enviado pronto se identificaron con el de la Divina Sabiduría. Así como Sofía no encontró un lugar de descanso y volvió a la esfera celestial, tampoco Jesucristo fue bienvenido por su pueblo y por ende volvió al cielo (cf. 1 Enoc 42). De igual forma que el destino de la Sabiduría, el destino de Jesús como «hijo» se concibe como una humillación y exaltación, o como un descenso de y un ascenso al mundo de D**s. Jesucristo se percibe como un ser celestial que renunció a su condición divina, se humilló, murió en la cruz, fue exaltado como el *kyrios* y recibió el nombre de Señor cósmico. Esta forma de hablar se encuentra en los himnos cristianos primitivos, particularmente en Flp 2,6-11⁸⁷, y proporciona el esquema del relato del cuarto Evangelio. Puesto que esta interpretación del destino de Jesús está basada en el discurso teológico judío acerca del camino de la Divina Sabiduría, discutiré este esquema cristológico más extensamente en el próximo capítulo.

Ambas interpretaciones de la ejecución de Jesús desplazan la responsabilidad de la muerte de Jesús de los romanos a Jerusalén e Israel. Este desplazamiento determinó los relatos de los Evangelios sinópticos, que han sido denominados relatos de la Pasión «ampli-

85. Esta parábola está modelada sobre el poema isaínico de la viña (Is 5,1-7). Como resume Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., p. 309: «El hijo es matado y rechazado [...] Como consecuencia, la parábola amenaza con la matanza de los viñadores y con que la viña sea entregada a otros (12,8s). La violencia y contraviolencia de este clímax son fieles a la condena de Isaías».

86. Franz Mussner, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie», en H. Fries et al. (eds.), *Grundfragen der Christologie heute*, Herder, Freiburg, 1975, pp. 77-113.

87. R. P. Martin, *Carmen Christi: Phil ii.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Society for New Testament Study Monograph Series 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, y una discusión más reciente de Flp 2,6-11 y Col 1,15-20 por N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis, 1992, pp. 56-119.

dos». El sufrimiento y la muerte de Jesús no se entienden sólo como resultado de su praxis de vida, de su predicación, de sus curaciones y su ministerio, sino también como responsabilidad del pueblo judío. Sin embargo, esta temprana interpretación judía (cristiana) de la ejecución de Jesús, en función del destino de los profetas de Israel y del «envío del hijo» que fue muerto, perpetúa los sentimientos anti-judíos cuando ya no se dirige a Israel sino que se saca de su contexto judío original. En los cuatro Evangelios sirve tanto para marcar los límites de la comunidad cristiana en contraposición con el judaísmo como para desplazar la culpa de la crucifixión de Jesús del poder patriarcal romano opresor del pueblo judío y sus líderes.

En tercer lugar, esta interpretación ofrece como razón teológica del sufrimiento y la muerte de Jesús el hecho de que fuera voluntad y decreto de D**s. La teología apocalíptica explica el sufrimiento y el mal por un «imperativo divino» con el objeto de afirmar que, a pesar de las apariencias en su contra, D**s tiene el control del mundo. Por consiguiente, el sufrimiento y la ejecución de Jesús sólo pueden comprenderse como algo querido por D**s; Jesús murió en radical obediencia a la voluntad de un D**s omnipotente que es el único soberano del universo.

Esta interpretación teológica del sufrimiento es típica del apocalípticismo. Esta interpretación es la que se da en los relatos de la Pasión de los cuatro Evangelios⁸⁸, a menudo relacionada con una «prueba» de la Escritura. Que la muerte de Jesús haya ocurrido según la voluntad de D**s parece estar especificado en Mt 26,53-54 cuando afirma: Si Jesús hubiera querido, el Padre habría enviado un ejército de ángeles para defenderlo. Sin embargo, D**s no lo hizo para que las Escrituras se cumplieran. La referencia a la «voluntad de Dios» o al «plan de D**s» se da como una justificación teológica del sufrimiento y la ejecución de Jesús. Esta interpretación apocalíptica de la ejecución de Jesús expresa claramente una cosmovisión kyriocéntrica, puesto que define la filiación en función de la obediencia perfecta y la paternidad en función del control perfecto.

En resumen: estas diversas interpretaciones retóricas de la muerte de Jesús podrían multiplicarse si agregáramos aquí un estudio crítico de los títulos cristológicos que en su gran mayoría fueron atribuidos a Jesús después de su muerte y resurrección⁸⁹. Estos títulos no son definiciones del verdadero ser o de la verdadera naturaleza de

88. Véanse Mc 14,32-42 par.; Jn 18,11.

89. La obra clásica sobre los títulos cristológicos es Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, Lutterworth, London, 1969.

Jesús. Antes bien, la mejor manera de entenderlos es como modelos lingüísticos y metáforas que intentan «dar sentido» al terrible destino de Jesús. Lo que intentan estos títulos al otorgar dignidad y valor a alguien que, como resultado de su ejecución, quedó convertido en una no-persona deshumanizada, es rehabilitarlo. También podríamos multiplicar ejemplos de tales intentos de «dar nombre» y de «dar sentido» escudriñando cómo caracterizan a Jesús las tradiciones narrativas más antiguas. Aunque no puedo tratar aquí todos los intentos retóricos cristianos primitivos de «dar sentido» a la cruel muerte de Jesús, espero haber indicado que, al tomar pie en varios contextos de sentido, los primeros cristianos intentaron reflexionar de formas distintas sobre la terrible experiencia de la ejecución de su amigo. En vez de ampliar la discusión de las interpretaciones cristológicas del Testamento Cristiano, situaré uno al lado de otro aquellos discursos cristianos primitivos que intentan «dar sentido» a la ejecución de Jesús por un lado, y los discursos cristológicos feministas contemporáneos por el otro, para tratarlos dentro del marco de sentido constituido por la *ekklēsia* de mujer*s.

NOMBRADO Y PROCLAMADO POR MUJER*S

Entender ambos discursos —las discusiones feministas críticas sobre la teología de la cruz y los intentos retóricos cristianos primitivos para «dar sentido» frente al desastre— como discursos retóricos permite que puedan leerse en conjunción y contraposición el uno con el otro. En la exposición que sigue trataré de interpretar estos discursos, primero, en conjunción el uno con el otro; luego, en un segundo y tercer paso, los trataré como formaciones discursivas que se corrigen y realzan mutuamente. Aunque estos discursos despliegan varias estrategias interpretativas, esta interpretación crítica es posible si se entienden como argumentos sentados en torno a una misma mesa de la Sabiduría.

En primer lugar, se pueden observar varias similitudes estructurales y metodológicas entre los procesos que intentan «dar nombre» llevados a cabo desde posiciones liberacionistas feministas y los precedentes de los cristianos primitivos.

1. Las evaluaciones críticas feministas de la teología de la cruz no son reflexiones puramente teóricas, sino que deben ser entendidas como resultado de la experiencia, en particular de la opresión de las mujer*s. De manera parecida, los intentos cristianos primitivos de construir sentido frente a la devastadora ejecución de Jesús no deberían conceptualizarse meramente en función de la historia de las

ideas. Tampoco deben entenderse principalmente como respuestas a, y afirmaciones de, la resurrección de Jesús. Más bien debemos entender estos primeros intentos cristianos de construir un sentido teológico como argumentos críticos que comienzan con la experiencia muy real de la deshumanización y la crucifixión de Jesús como criminal político. Según esta lectura ambos discursos, el discurso feminista sobre la teología de la cruz y las interpretaciones cristianas tempranas de la cruz, tienen el mismo punto de partida. Comienzan con el «hecho» histórico de la opresión injusta, la experiencia de la lucha por un mundo diferente y el encuentro con la victimización y la muerte de la persona deshumanizada. Así, ambos discursos intentan dar sentido en un contexto del sufrimiento injusto. Al hacerlo, reclaman que los oprimidos y desposeídos actúen históricamente para definir y cambiar situaciones de deshumanización que traen como consecuencia la muerte.

2. Ambos discursos utilizan el mundo lingüístico de su propia época para tal construcción de sentido. Mientras que los discursos feministas contemporáneos sobre el sentido de la cruz operan dentro de la problemática de la modernidad y/o de luchas de liberación nacionales, las interpretaciones que aparecen como fórmulas cristianas primitivas pertenecen a los mundos lingüísticos judío y grecorromano del primer siglo. Estos mundos lingüísticos respectivos no son simplemente una forma de expresión, sino que más bien constituyen ellos mismos un sentido. Los primeros cristianos utilizaron las Escrituras sagradas de Israel y las reflexiones tradicionales sobre el sufrimiento del pueblo justo para forjar un sentido ante la muerte de Jesús y su propia situación; para articular y autorizar su política de sentido, los discursos de liberación feministas actuales utilizan no sólo los lenguajes bíblicos e imágenes de Jesús el Cristo, sino también análisis sistémicos de opresión.

3. Ambos discursos evocan una multiplicidad de imágenes y articulan ideas diferentes e incluso contradictorias acerca de este proceso de dar sentido. No obstante, en la medida en que su interés se centra en la liberación y la salvación, ni el discurso de sentido liberacionista feminista ni el bíblico-exegético puede conformarse con el juego de significados, lenguajes e imágenes múltiples. Antes bien, su interés por la supervivencia y por la liberación obliga a ambos discursos a evaluar críticamente el juego de imágenes y significados y su marco de referencia kyriarcal preconstruido, que genera y ordena múltiples posibilidades de sentido y, a la vez, está sostenido por ellas. Una interpretación crítica orientada a la liberación no puede evitar la evaluación crítica de discursos ni abstenerse del juicio ético sobre los

significados culturales-religiosos y sus producciones, si es que quieren producir cambios y transformaciones.

4. Ambos discursos —el cristiano primitivo y el feminista contemporáneo— insisten en que la resurrección es una justificación simbólica pero «real» de Jesús y de todos aquellos «insignificantes» o «nadies» que luchan por la supervivencia, la dignidad humana y la liberación de la opresión. La fe en la resurrección y la esperanza en la superación del sufrimiento brutal y la ejecución festeja a «los Vivientes». Lo hace con nombres y con imágenes siempre nuevos que reconstituyen la dignidad humana, la posibilidad de actuar y la memoria de los muertos. Ambos discursos nos permiten entender el significado de la resurrección como una vindicación política, «real» de la lucha por un mundo libre del hambre, el abuso y la injusticia. La resurrección no representa simplemente la supervivencia del alma sino que requiere la transformación del mundo tal como lo conocemos. Consiguientemente, estamos justificados al situar ambos discursos cristológicos dentro del espacio hermenéutico de la *ekklesia* de mujer*s, la comunidad de discipulado igualitario que lucha por la liberación y el bienestar de todos.

En segundo lugar, puesto que las discusiones feministas de la teología de la cruz reclaman explícitamente la experiencia y la autoridad de las mujeres para evaluar y rearticular la construcción de sentido teológica masculino-mayoritaria, estamos obligados a preguntar *quiénes* habrán sido los agentes de tales procesos de construcción de sentido cristológico. Si uno interpreta los primeros intentos cristianos de forjar sentido cristológico a la luz de las críticas teológicas feministas de las teologías de la cruz masculino-mayoritarias tradicionales, llama la atención el hecho de que las reconstrucciones de estos intentos de forjar sentido, que se basan en la historia de las formas, generalmente no dan el nombre de los sujetos que articularon estas confesiones cristianas primitivas.

Al contrario, el método de la crítica de las formas no nos permite plantear esta pregunta. Sólo podemos inquirir cuál habrá sido el típico *Sitz im Leben*, la típica situación vital que generó tales confesiones cristianas primitivas. Uno debe tener en mente, sin embargo, que el concepto del *Sitz im Leben* que pertenece a la crítica de las formas no especifica la situación sociohistórica particular del texto sino la matriz generadora típica de las afirmaciones realizadas. Dos «ubicaciones doctrinales» se proponen generalmente como contextos para la articulación de las «confesiones» cristológicas cristianas primitivas: la enseñanza y/o catequesis, por un lado, y la liturgia eucarística, por el otro. Pero ambos contextos «típicos» tradicionalmente les estaban

reservados a los varones. Por ende, este método histórico presupone tácitamente como marco de referencia del «sentido común» que las primeras interpretaciones teológicas de la muerte y la resurrección de Jesús, que los eruditos llaman el kerigma, fueron articuladas por líderes varones.

Para desafiar esta presuposición del «sentido común» de la erudición exegética, he sostenido que quienes estudien el cristianismo primitivo —o cualquier otro grupo cultural-religioso— deben comenzar sus investigaciones con la presuposición de que las mujeres fueron activas en la formación de las tradiciones culturales en general y de las tradiciones cristianas primitivas en particular, a no ser que los eruditos puedan probar lo contrario. Si observamos las fuentes textuales a la luz de este principio metodológico, llama la atención que las presentaciones narrativas del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesús le adjudiquen a las mujeres un papel central en todos estos acontecimientos⁹⁰. Todos los Evangelios mencionan a María Magdalena como la testigo principal de la resurrección⁹¹, y algunos mencionan también a otras mujeres. Se afirma que estas mujeres fueron las primeras en proclamar la resurrección de Jesús y se las caracteriza como las testigos principales de su ejecución y entierro. ¡No se afirma, no obstante, que ser humano alguno haya sido testigo de la resurrección en sí misma!

Por el contrario, la «fórmula confesional» citada por Pablo en 1 Cor 15,3-6 no menciona a ninguna mujer sino que otorga el lugar preeminente a Pedro y los Doce. Es todavía un asunto debatido si la fórmula confesional cristiana más antigua, en Rom 8,34, que dice «Cristo Jesús, el que murió pero fue resucitado» (*Christos Iêsous ho apothânon, de egertheis*) fue aumentada por Pablo o ya existía en la tradición recibida:

En primer lugar os he transmitido esto, tal como yo mismo lo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, como dicen las Escrituras;

90. Para una discusión de los roles literarios de las mujeres en los relatos de la Pasión y la resurrección véase Dorothy A. Lee, «Presence or Absence? The Question of Women Disciples at the Last Supper»: *Pacifica* 6 (1993), pp. 1-20; véase asimismo Patrick J. Hartin, «The Role of the Women Disciples in Mark's Narrative»: *Theologia Evangelica* 26 (1993), pp. 91-102; para una bibliografía y un cuadro completo de los textos evangélicos sobre las discípulas galileas antes y después de la muerte y resurrección de Jesús véase Brown, *The Death of the Messiah* 2, 1014-1026.

91. Susanne Heine, «Eine Person von Rang und Namen: Historische Konturen der Magdalenerin», en *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1989, pp. 179-194; véase también Helen Schüngel-Straumann, «Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft», en D. Bader (ed.), *Maria Magdalena zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, Schnell & Steiner, München, 1990, pp. 8-32.

que fue sepultado; que resucitó al tercer día, también según las Escrituras; que se apareció a Pedro y luego a los Doce. Después se dejó ver por más de quinientos hermanos juntos, algunos de los cuales ya han muerto, pero la mayoría vive todavía. Después se le apareció a Santiago, y seguidamente a todos los apóstoles. Y se me apareció también a mí, como abortivamente, el último de todos (1 Cor 15,3-8).

No obstante, la mayoría de los estudiosos estarían de acuerdo en que la fórmula confesional original: «que Cristo murió, que fue enterrado y que fue resucitado» (*hoti Christos apethanen kai hoti etaphē, kai hoti egēgertai*) está añadida a este texto. Pero adscribirían de manera diferente los añadidos a esta fórmula. Parece que elementos tales como la prueba de la Escritura, la interpretación de la muerte de Jesús «por nuestros pecados» o la ubicación temporal de la resurrección «al tercer día» son añadidos posteriores a la fórmula kerigmática básica. Lo mismo parece ser cierto de la referencia a las diversas apariciones del Resucitado, que legitiman una cadena masculina de autoridad: Pedro, los Doce, quinientos hermanos, Santiago, los apóstoles y Pablo. En todo caso, Pablo cita aquí esta tradición porque quiere justificar su propia autoridad apostólica afirmando que él mismo ha visto al Cristo resucitado, puesto que no podía pretender haber conocido a Jesús mismo.

Esta fórmula kerigmática cristiana primitiva estaba incorporada a los relatos del Evangelio acerca de la pasión y la resurrección de Jesús de Nazaret de una manera diferente. Los relatos están estructurados básicamente de la misma manera que el núcleo de 1 Cor 15,3-5. Sin embargo, la proclamación de la resurrección en los relatos pascuales pre-evangélicos se diferencian de la fórmula kerigmática cristiana primitiva en tres importantes aspectos. En primer lugar, el mensaje pascual se comunica primero a María Magdalena y a las otras mujeres que fueron a la tumba⁹². En segundo lugar, la fórmula kerigmática proclamada en Mc 16,6 y estilizada en Mt 28,5-6 menciona la muerte de Jesús no en términos generales sino específicamente como una crucifixión. Además, la sección media de la fórmula kerigmática «fue enterrado» se expresa en los relatos de la resurrección como «no está aquí», es decir, en el lugar donde Jesús fue enterrado, y la proclamación «fue resucitado» es la «prueba» de ello⁹³. En tercer lugar, el

mensaje pascual es una proclamación que requiere acción antes que confesión. Está orientado hacia el futuro en vez de mirar hacia atrás: las mujeres «buscan» a Jesús entre los muertos, pero se les dice que la tumba está vacía. No obstante, debemos tener cuidado de interpretar la «tumba vacía» y el mensaje pascual a la luz del posterior relato del cuarto Evangelio o del relato de Lucas de la ascensión, según el cual Jesús vuelve al Padre, yendo de la tierra al cielo. Antes bien, la proclamación de la tumba vacía sitúa al Resucitado en la tierra, en Galilea. La resurrección significa que Jesús, el Viviente, va delante de nosotros.

En resumen, el espacio imaginativo de la «tumba vacía» lleva a la proclamación de Jesús como el Resucitado que ha sido vindicado. El Viviente puede ser hallado únicamente cuando experimentamos que va «delante de nosotros» y que nos abre un futuro. Las fuentes del Testamento Cristiano atribuyen la proclamación de esta experiencia «reveladora», así como el mensaje orientado hacia el futuro de la tumba vacía, principalmente a las mujeres, mientras que asocian principalmente con los hombres la articulación confesional de la resurrección que sirvió como una legitimación visionaria de la autoridad. El Evangelio atribuido a «Mateo» combina ambas tradiciones, la del relato de la tumba vacía y la de la pretensión legitimadora de «haber visto al Resucitado», pero todavía le otorga el lugar principal a las testigos mujeres⁹⁴. Quien escribe Mateo probablemente quiera asegurarse de que la resurrección no sea interpretada de manera platónica en el sentido de una mera visión del Viviente. De este modo, el/la autor/a trata de salvaguardar la experiencia de las mujeres a los efectos de que «Jesús fue vindicado y no dejado en la muerte» en contra de una interpretación errónea «sobrenatural» de carácter platónico o docético. El texto lo hace conectando la experiencia de visión del Resucitado con el «espacio abierto» de la tumba vacía y el «camino abierto» que apunta hacia Galilea. Asimismo confía la proclamación de la resurrección al testimonio de mujeres. Insiste sobre la materialidad corporal de la resurrección y la vindicación del sufrimiento injusto y de la muerte con la aseveración de que la tumba está «vacía».

Esta interpretación de los relatos evangélicos se desvía significativamente de las interpretaciones masculino-mayoritarias «estableci-

92. Para una discusión completa de la literatura sobre la tradición de María de Magdala véase Susan Haskins, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, Harcourt Brace & Co., New York, 1994, y las contribuciones en Bader, *Maria Magdalena zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*.

93. Véase Mc 16,6: «No os alarméis. Si buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado, no está aquí, ha resucitado; pero éste es el lugar donde lo pusieron», y Mt 28,5-7: «No tenéis

por qué temer. Yo sé que buscáis a Jesús, que fue crucificado. No está aquí, pues ha resucitado, tal como lo había anunciado. Venid a ver el lugar donde lo habían puesto, pero volved en seguida y decid a sus discípulos: "Ha resucitado de entre los muertos"».

94. Para un cuidadoso análisis exegético y una discusión bibliográfica del «estado de la cuestión» véase Elaine Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 60, de Gruyter, Berlin, 1991, pp. 284-318.

das». Por un lado, en contra del consenso abrumador producido como «sentido común» por la erudición crítica moderna, esta interpretación no considera que las historias de la tumba vacía sean leyendas secundarias ni que las «apariciones» hayan sido primarias. Por otro lado, es excepcional por ordenar los textos que sirven como fuentes y las interpretaciones exegéticas en función de una tradición «masculina y femenina» o de «Pedro y María Magdalena». Los estudiosos jesuitas Gerald Collins y Daniel Kendall me han criticado por no ajustarme en *En memoria de ella* a la práctica académica comúnmente aceptada de distinguir entre una tradición jerosolimitana y una tradición galilea de la resurrección; en vez de eso, clasifico los textos canónicos y extra-canónicos cristianos primitivos en función de las tradiciones de testigos de la resurrección varones y mujeres⁹⁵. Esta crítica reconoce implícitamente que todas las clasificaciones eruditas son tipologías preconstruidas que producen significados de acuerdo con el «sentido común» al esconder su carácter de contruidos, pero me censura por no aceptar el marco de sentido masculino-mayoritario preconstruido.

Aunque Collins y Kendall insisten en que se deben usar los esquemas orgánicos geográficos de «Jerusalén-Galilea» y que no se debe estratificar el material textual de acuerdo con el género, a su vez hacen exactamente eso mismo cuando enfatizan que la interpretación dada en la tradición exclusivamente masculina de 1 Cor 15,3-5 tiene prioridad sobre la «tradición de la tumba vacía» atribuida a mujeres. Mientras que supuestamente tratan de fortalecer el redescubrimiento histórico feminista de María Magdalena como el principal testigo de la resurrección, su retórica general revela que en realidad están interesados en relativizar esta tradición debido a la amenaza que constituye a la primacía de la tradición de las visiones que supuestamente autoriza únicamente a los varones. Por consiguiente, se oponen a mi propuesta de que el conflicto de la «tradición de María Magdalena» con la «tradición de Pedro» es transmitido en los escritos extra-canónicos pero no por los «Padres»⁹⁶. En una palabra, una interpretación «sintomática», es decir, una atención cuidadosa a ras-

95. Gerald O'Collins, S.J., y Daniel Kendall, S.J., «Mary Magdalen as Major Witness to Jesus' Resurrection»: *Theological Studies* 48 (1987), pp. 640-643.

96. Su «política del sentido» se ve claramente en el intento de confrontar la erudición de PHEME PERKINS con la mía, aunque admitan que Perkins reseñó favorablemente *En memoria de ella*. Vale la pena observar su lenguaje emotivo, sugestivo y lleno de prejuicios: «Perkins, sin embargo, trata su tema más desde un punto de vista exegético que desde un punto de vista que trata de reclutar la historia cristiana temprana para los propósitos de la reconstrucción teológica feminista» (p. 643).

tros y tensiones del texto, que examina los intereses retóricos inscritos en su argumento, «revela» lo que está en juego para ellos en su defensa de la primacía de la tradición confesional masculina.

En tercer lugar, situar los discursos feministas contemporáneos sobre la teología de la cruz dentro del espacio retórico de la «tumba vacía» como un «espacio abierto» ambiguo nos permite reclamar este espacio de resurrección para la elaboración de sentido actual de las mujeres frente a la deshumanización y la opresión. Los discursos cristológicos feministas pueden tomar en serio los espacios de la brutal victimización de las mujeres y otras no-personas y al mismo tiempo reclamar la acción de las mujeres para colaborar con, o bien transformar, tales espacios de muerte. Así pues, se torna importante explorar la «realidad de la resurrección» inscrita en el discurso de la tumba vacía asociado con las mujeres. No me interesa aquí reconstruir un discurso de género o un «espacio femenino». Más bien busco explorar la «realidad» teológica relativa a la experiencia inscrita en la textualización narrativa de la tumba vacía como espacio de resurrección, como espacio para la afirmación de la vindicación de los Crucificados y su posibilidad de actuar de manera que lleguen a ser los Vivientes.

Es difícil probar qué tradición fue primaria, la de la «tumba vacía» asociada con las mujeres o la de la «experiencia de visión» que autorizaba a los hombres⁹⁷. Es igualmente difícil de determinar si la tradición de la tumba vacía y el relato narrativo de la muerte, entierro y resurrección de Jesús fueron articulados y transmitidos originalmente por mujeres. Cualquiera que haya sido el caso desde un punto de vista histórico, privilegiar la «tradición de mujeres» puede funcionar como medio heurístico para desarrollar y adjudicar nuestra propia construcción de sentido frente a la violencia y las matanzas hoy. Al privilegiar la tumba vacía como el espacio originador de las proclamaciones de que Jesús de Nazaret, el Crucificado, ha sido vindicado, el anuncio de esta «realidad de la resurrección» abre ante nosotros un camino hacia el futuro mesiánico.

Si ponemos en paralelo los textos acerca de la tumba vacía y las experiencias de visión de la resurrección que autorizan a sus testigos con el propósito de compararlos, podemos construir un esquema o marco referencial teológico sobre el cual ubicar los discursos feminis-

97. Véase, por ejemplo, la conclusión de Daniel Kendall, S.J. y Gerald O'Collins, S.J., «The Uniqueness of the Easter Appearances»: *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992), pp. 287-307, que argumentan en contra «de quienes, como Schillebeeckx, relativizan la naturaleza especial de las apariciones pascuales y así reducen el papel de los testigos apostólicos como fundadores autorizados de la iglesia».

tas acerca de la teología de la cruz. Los textos de la tradición de la tumba vacía toman en serio el sufrimiento y la muerte, pero no los ven como poseedores de la «última palabra» o como un valor religioso-teológico en sí mismos. Puesto que D**s estuvo ausente en la ejecución del Justo, la presencia de las mujeres al pie de la cruz es un testimonio de esta ausencia. La tumba es la brutal realidad final que eclipsa a D**s y ahoga todas las posibilidades para el futuro. ¡Pero la «tumba está vacía»!

Consiguientemente, los textos sobre la tumba vacía son ambiguos en la medida en que dejan sin resolver lo que realmente aconteció con el cuerpo de Jesús. Los relatos que contienen dan valor a una práctica compasiva consistente en honrar a quienes se les ha dado muerte de forma injusta. Celebra a las mujeres como testigos fieles que no abandonan su compromiso y solidaridad con los que caen en la lucha en contra de los poderes deshumanizadores. Y lo más importante es que afirman que la lucha de Jesús no terminó con su ejecución y muerte. ¡La tumba está vacía! Pero el Viviente no se «va», no nos deja luchar solos mientras él «sube al Padre» para vivir en la gloria celestial.

La tumba vacía no significa una ausencia sino una presencia: anuncia la presencia del Resucitado que va delante en el camino, en un espacio particular de lucha y reconocimiento como es Galilea. El Resucitado está presente en los «insignificantes», en las luchas por sobrevivir de los empobrecidos, hambrientos, encarcelados, torturados y asesinados, en los desgraciados de la tierra. La tumba vacía proclama la presencia del Viviente en la *ekklesia* de mujer*s reunidas en el nombre de Jesús, en los rostros de nuestras abuelas que han luchado por su supervivencia y por su dignidad. Jesús va delante; no se va: eso es lo que se les dice a las mujeres en los Evangelios, y a nosotros con ellas.

A diferencia de todo esto, la tradición de las visiones de aparición de la fórmula confesional transmitida en 1 Cor 15,3-8 pretende que la experiencia religiosa individual masculina sea una experiencia que confiere autoridad. Jesús está «ausente»; ha vuelto al cielo, donde está sentado a la diestra de D**s Padre. Su presencia es accesible únicamente en forma de visión y sólo a algunos: apóstoles, profetas y personas «espirituales» con dones especiales. Su muerte ya no es una ejecución, sino una «expiación sacrificial»; ya no una deshumanización violenta, sino una auto-inmolación obediente; ya no un enfrentamiento con la fuerza bruta, sino una victimización aceptada voluntariamente. El sufrimiento se vuelve revelador de una realidad religiosa más importante. La brutal tortura de la crucifixión ya no habla de la

realidad política del poder kyriarcal y de la victimización sistémica, sino que se vuelve un símbolo religioso. Su «revelación» no autoriza a todos, incluidas las mujeres, a que «vayan y digan», sino que circula dentro de las luchas de poder de quienes pretenden tener la «autoridad». Ya no se valida a sí misma, sino que necesita pruebas de la Escritura y la tradición.

Este discurso cristológico masculino-mayoritario, que ve la muerte como la culminación de la vida de Jesús, se expresa ejemplarmente en la siguiente afirmación apologética bienintencionada:

La expiación no es, entonces, un modo de apaciguar a Dios, ni de aplacarlo con la muerte de un sustituto penal a causa del pecado cometido. Cuando la muerte de Cristo se describe como un sacrificio, no significa que él sea castigado en nuestro lugar para satisfacer la justicia de Dios. Antes bien, significa que la muerte de Cristo es la ofrenda perfecta de su vida a Dios, una expresión de obediencia perfecta o de perfecta unidad de voluntades, que al ser representativa de toda la humanidad nos permite dejar el pecado y la alienación y entrar en una renovada unidad con Dios⁹⁸.

Si situamos las críticas feministas de la teología de la cruz —ya discutidas en la primera sección de este capítulo— dentro de tal marco de sentido preconstruido y de carácter masculino-mayoritario, entonces los rechazos teológicos feministas de la comprensión de la muerte de Jesús como auto-sacrificio, obediencia radical y expiación se vuelven totalmente comprensibles. Los discursos teológicos que dan un valor religioso intrínseco al sufrimiento y a la muerte deben ser desalojados de sus marcos de sentido preconstruidos paulinos, agustinianos, anselmianos, luteranos o modernos neo-ortodoxos. Por otra parte, si los discursos feministas sobre el sufrimiento y la cruz no se sitúan dentro del espacio abierto de la tumba vacía, sino que permanecen dentro del marco de sentido teológico dominante, entonces incluso las feministas seguirán hablando de Jesús como la víctima inocente o como el liberador perfecto que da sentido a la brutalidad, el sufrimiento y el asesinato. Sólo si situamos las articulaciones cristológicas feministas dentro del espacio ambiguamente abierto de la «tumba vacía» y del «camino» abierto «a Galilea», podremos rechazar todas las interpretaciones «platónicas», «espiritualistas» que entienden el sufrimiento y la victimización como «reveladoras» de una realidad más elevada, más importante, de una vida mayor y más valiosa que las vidas de los que son «crucificados» diariamente.

98 Anthony J. Tambasco, *A Theology of Atonement and Paul's Vision of Christianity*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1991, p. 70

Un discurso liberacionista feminista y crítico que se sitúa dentro del espacio de la tumba vacía puede insistir en que D**s y el Resucitado pueden hallarse sólo entre los Vivientes. Él/ella no ha de ser buscado/a ni hallado/a entre los muertos. Resumiendo la declaración de una mujer proveniente de una zona de la India azotada por el hambre, Chung Hyun Kyung articula poderosamente esta reconfiguración del dicho joánico según el cual D**s entregó a su Hijo amado por amor al mundo (Jn 3,16). Este dicho del evangelio, que ha sido criticado severamente en los discursos teológicos feministas norteamericanos, es recontextualizado aquí y reconfigurado en un contexto social y político presidido por el hambre:

Sin comida, no hay vida. Cuando las personas que están muriendo de hambre comen, experimentan a Dios «en cada grano». «Conocen» y «gustan de» Dios cuando mastican cada grano. La comida los vivifica. El mayor amor de Dios por quienes se están muriendo de hambre es la comida. Cuando el grano de la tierra sustenta su vida, descubren el significado de la frase «De tal manera amó Dios al mundo que dio a su Hijo amado». Cuando Dios les da comida por medio de otros seres humanos comprometidos, Dios les entrega a su «Hijo amado», Jesucristo⁹⁹.

Semejante discurso teológico acerca de Jesús, que fue ejecutado como el Cristo, vindicado por D**s como el Viviente, y siempre va delante de nosotros, no hace derivar su autoridad de experiencias «reveladoras», «femeninas», «espirituales». Antes bien, debe articularse y demostrar su «validez» una y otra vez dentro de las luchas permanentes por la supervivencia, la justicia y el bienestar. Este discurso deriva su poder vivificante de su articulación crítica y de sus prácticas de lucha situadas dentro del espacio abierto de las experiencias de la tumba vacía y de las tradiciones de la *ekklēsia* de mujer*s reunidas en torno a la mesa de la Divina Sabiduría.

✱

III

EL PODER DE LA SABIDURÍA

99. Chung, *Struggle to Be the Sun Again*, 73.

Capítulo 5

PROFETAS DE SOFÍA BUSCANDO LA DIVINA SABIDURÍA

Sin embargo, Sofía es justificada por todos sus hijos.

(Lc 7,35)

Tú eres el Pan, y Tú la Mesa, el Amor
Quien nos sirve en nuestra fiesta. Tú eres la Levadura de
la promesa entre nosotros, la Vida en cada semilla.
Dios de las galaxias, del tiempo y del espacio,
Sabiduría que juega en nuestro mundo,
lleva nuestra frágil, viviente tierra
sobre Tus alas de paz.

(Monjes del Priorato Weston, Vermont)

En diálogo con Judith Plaskow intenté demostrar en el capítulo 3 que la «unicidad» de Jesús y del movimiento de Jesús puede ser reconstruida como una forma particular del variado movimiento en torno a la *basileia tou theou* (comunidad de naciones de Dios) en la época del judaísmo del Segundo Templo. En este capítulo volveré a este problema, pero trataré el tema de la unicidad de Jesús preguntando si los discursos sapienciales cristianos primitivos especificaban su unicidad no en función de la particularidad y la distinción, sino en función de la exclusividad, el privilegio y la superioridad. Por ende, en este capítulo me centraré sobre discursos teológicos históricos que intentan articular el significado de Jesús con la ayuda de las tradiciones de la Divina Sabiduría (Sofía). Lo haré porque los diálogos interreligiosos han planteado la pregunta acerca de la exclusividad cristológica, así como de la exclusividad de los discursos sapienciales. Además, recientes investigaciones feministas han recuperado y

redescubierto la tradición cristiana primitiva sumergida de la Sabiduría-Sofía, que había sido casi totalmente borrada de la memoria del cristianismo occidental¹.

Mi argumentación procederá en dos niveles. En primer lugar, intentaré una relectura crítica de mi propia propuesta reconstructiva en relación con la «construcción de sentido» cristiana primitiva acerca de Jesús entendido como la Divina Sofía². En este capítulo quiero rastrear las «huellas» de la Divina Sofía, no como una progresión lógica o teológica de un nivel o estadio al próximo, sino como diferentes «puntos nodales» o sitios discursivos en los que han re-emergido hebras de esta tradición sumergida. Luego, en una sección final, expondré diversas recepciones e interpretaciones teológicas feministas del trabajo histórico-crítico sobre la Divina Sabiduría.

En su poema «Natural Resources» [Recursos naturales] Adrienne Rich compara el trabajo feminista con el trabajo de los mineros: los mineros desenterran y sacan a la luz los tesoros escondidos de la tierra³. Ella sugiere que, como si fueran mineras, las feministas deben tratar de extraer los tesoros enterrados de las tradiciones cultu-

1 Comenzo a fascinarme la tradicion en torno a la Sabiduria en el Testamento Cristiano en el contexto del Seminario Rosenstul que verso sobre la Sabiduria en el judaismo y cristianismo tempranos y fue patrocinado por el Departamento de Teologia de la Universidad de Notre Dame. Vease mi contribucion «Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament», en R. L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1975, pp. 17-42. Este articulo no indica conciencia alguna del lenguaje androcentrico. Mis intentos, que en ese entonces todavia eran timidos, de cambiar tal lenguaje fueron anulados por mis alumnos que colaboraron en el proceso de edicion y los vieron como los «problemas» de una escritora cuya lengua materna no era el ingles. Lo mismo se aplica a mi contribucion en *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1976, que edite. Una parte de estas investigaciones sobre la Sabiduria fue incorporada a *En Memoria de Ella: Una reconstruccion teologico feminista de los origenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989, pero distribuida a lo largo de diversas secciones del libro. Mis propios discursos acerca de Sofia fueron articulados parcialmente como respuesta a las obras de Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979, y Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine*, Westminster Press, Philadelphia, 1979. A Susan Cady, Marion Ronan y Hal Taussig, *Sophia: The Future of Feminist Spirituality*, Harper & Row, San Francisco, 1986, a su vez, mi obra les sirvió de inspiracion para explorar el aspecto espiritual liturgico de la Divina Sabiduria. Sin embargo, la exposicion neotestamentaria de Hal Taussig busca utilizar y simultaneamente «frenar» a las consecuencias feministas de esta tradicion. En varias publicaciones Elizabeth Johnson ha incorporado mi trabajo pero refundiendolo en funcion de la dogmatica sistematica. Para una discusion feminista judia de la Divina Sabiduria vease Asphodel P. Long, *In a Chariot Drawn by Lions: The Search for the Female in Deity*, Women's Press, London, 1992.

2 Vease tambien mi articulo «Auf den Spuren der Weisheit, Weisheitstheologisches Urgestein», en V. Wodtke (ed.), *Auf den Spuren der Weisheit: Sophia — Wegweiserin für ein neues Gottesbild*, Herder, Freiburg, 1991, pp. 24-40.

3 Adrienne Rich, *The Dream of a Common Language*, Norton, New York, 1978, pp. 60-67.

rales para reconstituir su mundo. De manera similar, las estudiosas feministas en el campo de la religion trabajan a la luz de la linterna para extraer de las tradiciones religiosas «la esmeralda que yace sobre la veta de plata, esperando que la alcance la luz»⁴. Si intento rastrear la «veta de plata» de las tradiciones en torno a Hojmá-Sofia-Sabiduría, esto no debe entenderse como una búsqueda de una tradicion residual feminista que tenga el poder liberador de transformarse en la tradicion feminista esencial del cristianismo. Antes bien, quiero ofrecer un ejemplo de cómo funciona y procede la reconstrucción histórica feminista.

Tratar de reconstituir estos primitivos tesoros sapienciales del cristianismo, enterrados y desconocidos para la devoción cristiana popular, no significa decir que esta reconstrucción proporcione necesariamente una tradicion utilizable por feministas o liberacionistas. Tampoco quiero aislar esta tradicion como la única tradicion bíblica que sea de ayuda para los discursos cristianos feministas acerca de Dios y Cristo. Más bien quiero explorar cómo las interpretaciones críticas feministas desafían a toda la comunidad cristiana a comprometerse en luchas teológicas para encontrar el lenguaje apropiado acerca de lo Divino.

En su búsqueda de las huellas de Sofía en los escritos cristianos, las eruditas feministas inmediatamente se topan con varios problemas: las referencias a la Divina Sabiduría están insertas en tradiciones cristológicas determinadas por varones y deben ser rastreadas y reconstituidas en un proceso exegético crítico. Además, las enseñanzas sofiológicas permean la textura del Testamento Cristiano⁵, aunque la Divina Sofía en sí misma emerge solamente en los márgenes de la literatura cristiana primitiva. A diferencia de esto, la magnífica figura divina femenina de la Sabiduría aparece abiertamente en el discurso judío, aunque «vestida» o «actualizada y encarnada» en el lenguaje kyriocéntrico. Lo hace en gran parte en un cuerpo de literatura articulado ya sea en la forma de instrucciones de un padre a su hijo varón⁶ o como un discurso ficticio a un joven rey. Por ende, puede

4 *Ibid.*, 60.

5 El termino *wisdom* en ingles [en castellano «sabiduria»] es *hojma* en hebreo y *sophia* en griego.

6 Sobre los Evangelios vease Leo G. Perdue, «The Wisdom Sayings of Jesus» *Foundations and Facets Forum* 2 (1986), pp. 3-35, que ha catalogado este tipo de dichos sapienciales.

7 Vease Carol A. Newsome, «Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9», en P. L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis, 1989, pp. 142-160. Esta autora concluye su estudio con una útil idea metodológica: «Habiendo aprendido del padre como resistir la interpolacion escuchando

presuponerse con seguridad que la literatura sapiencial judía fue moldeada para servir los intereses kyriarcales de los varones de clase dominante⁸. Sin embargo, esta literatura también expresa la necesidad que tienen las mujeres de una figura salvífica divina poderosa.

En vista de la forma abrumadoramente androcéntrica y del marco kyriocéntrico de los textos que hablan de la Divina Sabiduría, debemos preguntar si, por medio de una «alquimia» exegética-teológica feminista, es posible transformar tal figura vestida en lenguaje kyriocéntrico de manera que una vez más ella no sólo desarrolle su poder liberador en las teologías feministas sino también tenga una función liberadora en las luchas emancipadoras por un mundo más justo. ¿Cómo podemos seguir el rastro sumergido de la Divina Sofía en los escritos bíblicos de manera que las posibilidades teológicas ofrecidas por la Sabiduría, la Divina Mujer de la Justicia, puedan realizarse, aunque hasta ahora nunca se hayan realmente realizado en la historia? ¿Cómo podemos reconstituir esta tradición de tal manera que la rica mesa de Sofía pueda proveer de comida y de bebida, de nutrición y de fuerza en las luchas por transformar el kyriarcado?

Para referirme a estas preguntas, intentaré rastrear en primer lugar los discursos judíos para después dirigirme a los discursos cristianos primitivos acerca de la Divina Sabiduría y así poder esbozar los difíciles problemas con los que nos enfrentamos cuando intentamos rastrear las tradiciones en torno a Sofía y sus diversas contextualizaciones. De ese modo prestaré particular atención a la cuestión de si hay argumentos inclusivos o exclusivos inscritos en tales discursos acerca de la Divina Sabiduría. En una sección final, en diálogo con otras propuestas feministas, trataré de valorar y evaluar la importancia de la Divina Sabiduría para una teología de la liberación feminista crítica.

las contradicciones internas en el discurso, una está dispuesta a resistir también la interpolación del padre. Para el lector o lectora que no adopta la posición de sujeto ofrecida por el texto, Prov 1-9 deja de ser un simple texto de imitación y se torna un texto acerca de la naturaleza problemática del discurso mismo» (p. 159).

8. Véase, por ejemplo, W. C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women*, Scholars Press, Chico, CA, 1982. Claudia Camp («Understanding a Patriarchy: Women in Second-Century Jerusalem through the Eyes of Ben Sira», en A. J. Levine [ed.], *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Scholars Press, Atlanta, 1991, pp. 1-40) sugiere que las «instrucciones estridentes, a veces virulentas, acerca de las mujeres» de Ben Sira se deben a la presión generada por dos fuerzas sociales: «Una es la pérdida de control que el sabio experimentó en el ámbito social mayor, que puede haberse traducido en una obsesión por el control en la esfera más próxima, específicamente su sexualidad y su hogar. La segunda es el conflicto de los valores sociales que es exacerbado por esta presión» (p. 38).

Para entender las tradiciones cristianas sapienciales primitivas inmersas es necesario en primer lugar rastrear sus raíces en las Escrituras y la teología judías⁹. Las raíces teológicas de la Sabiduría no se encuentran solamente en círculos judíos postexílicos, especialmente en Egipto, sino también en la literatura apocalíptica y en los escritos de Qumrán. Por ende, metodológicamente ya no es posible separar tajantemente las tradiciones sapienciales y apocalípticas ni contrastar la tradición sapiencial entendida como tradición de elites masculinas con la tradición apocalíptica entendida como la de los pobres y oprimidos¹⁰.

Las mujeres y la sabiduría

Estudios recientes han demostrado que ya no está justificado ver la tradición sapiencial simplemente como una tradición puramente kyriarcal que no nos dice mucho acerca de las mujeres. Claudia Camp ha señalado que en el libro de los Proverbios la «Sabiduría de la Mujer» juega un papel mediador entre YHWH e Israel —un papel que tenía el rey en Israel antes del exilio¹¹—. La figura femenina de la Sabiduría no está determinada solamente por el género gramatical femenino de los términos referidos a la Sabiduría en hebreo (*Hojmá*) y en griego (*Sofía*), sino también por algunos cambios sociológicos que tuvieron consecuencias teológicas. Después del exilio la sociedad israelita tuvo que revisar desde un punto de vista teológico la pérdida de la monarquía. El cambio representado por el hecho de pasar de una sociedad monárquica, administrada de modo centralista, a una sociedad orientada hacia las necesidades y los intereses de las familias y hogares dispersos fue expresado positivamente en la imagen de la mujer israelita ideal de Prov 31 y en la alabanza de la Mujer Sabiduría que construye su hogar cósmico (Prov 9)¹². El

9. Para una introducción general que, sin embargo, no trata el carácter androcéntrico de la literatura sapiencial, véase Dianne Bergant, C.S.A., *What Are They Saying about Wisdom Literature?*, Paulist Press, New York, 1984. En una dedicatoria privada, la autora contesta la pregunta del título del libro. «Están diciendo: ¡Búscala en la experiencia! ¡En la experiencia feminista!».

10. Véase, por ejemplo, Luise Schottroff, «Wanderprophetinnen: Eine feministische Analyse der Logienquelle», *Evangelische Theologie* 51 (1991), pp. 332-334.

11. Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Bible and Literature Series 14, Almond, Sheffield, 1985.

12. Véase asimismo la contribución de Camp «The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature», en J. Gammie y L. Perdue (eds.), *The Sage in Ancient Israel*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 1990.

papel del rey como proclamador de la voluntad de D^h's, administrador de la justicia divina, representante del reinado universal de D^h's, consejero autorizado y garante del orden cósmico, ahora es ejercitado por la Divina Mujer Sabiduría.

Silvia Schroer sugiere que la mitología del primer período post-exílico acerca de la Sabiduría basaba su comprensión de YHVH en mujeres realmente existentes¹³. Sostiene que el discurso sobre la Sabiduría personificada trata de integrar elementos masculinos y femeninos en la imagen de D^h's y de conectar este «monoteísmo inclusivo» con la experiencia de las mujeres en Israel. Sitúa tal teología sapiencial reflexiva en la situación social posterior al Exilio, en el que las mujeres aparecen como sujetos religiosos. Prov 1,8 y 6,20 exhorta a los lectores a que guarden las instrucciones de su padre y la enseñanza de su madre: son las mujeres las que transmiten las tradiciones religiosas.

Las profetas, como por ejemplo Nadías (Neh 6,14), participaban activamente en la política religiosa de la época. La esposa de Job defiende una postura religiosa de la misma manera que sus amigos varones (Job 2,9s); y al igual que sus hijos varones, las hijas de Job son sus herederas (Job 43,13-15). La asamblea ante la cual Esdras proclamó la Torá de Moisés constaba de hombres y mujeres (Neh 8,3s); los hijos y las hijas prometieron «caminar en la ley de D^h's» (Neh 10,29). En particular, las tradiciones déutero y trito-isaianas exhiben una forma integradora del monoteísmo que puede hablar de D^h's como madre consoladora (Is 49,15; 42,14) y que no solamente se refieren a Abrahán como padre de Israel, sino también a Sara como madre (Is 51,2). No obstante, Schroer sostiene que estos intentos de articular una teología algo más inclusiva y abierta en torno a YHVH —que se relaciona con la familia y el hogar antes que con el templo y el culto y en el que las mujeres podían participar como sujetos religiosos— pronto fueron reemplazados por una nueva alianza del templo, el sacerdocio y la ley, cuyas consecuencias fueron una menor apertura para las mujeres¹⁴. En opinión de Schroer, la teología sapiencial posterior retoma una valoración más negativa de las mujeres.

No obstante, Dieter Georgi ha sugerido que las comunidades en las que se utilizaba la Sabiduría de Salomón constaban de mujeres y

13 Vease Silvia Schroer, «Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel. Vorbilder der personifizierten Chokmah», en Wodtke, *Auf den Spuren der Weisheit*, 9-23.

14 Silvia Schoer, «Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus», in M.-T. Wacker und E. Zenger (eds.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Quaestiones Disputatae 135, Herder, Freiburg, 1991, pp. 151-183.

hombres. Sostiene que el libro sirvió a un propósito dramático-litúrgico y que fue compuesto por un grupo de fieles varones y mujeres¹⁵. Para respaldar su tesis Georgi señala la descripción que hace Filón de las terapeutas como ejemplo de tal comunidad sapiencial de mujeres y hombres. En *De vita contemplativa* Filón, quien vivió en el primer siglo de nuestra era en Alejandría (ca. 25 a.n.e.-40 d.n.e.), describe un grupo ascético de mujeres y hombres que se reúnen semanalmente alrededor la mesa de la Divina Sabiduría para hacer un banquete en torno a su enseñanza como una especie de comida celestial¹⁶. La investigación feminista sobre Egipto ha señalado que en la cultura egipcia las mujeres eran independientes y poderosas¹⁷. No hay razón por la cual no haya que presuponer lo mismo acerca de las mujeres judías. La argumentación polémica de Filón y su representación negativa de lo femenino puede haber estado dirigida en contra de mujeres influyentes en la comunidad judía¹⁸ en Egipto y posiblemente haya tenido sus raíces retóricas en esta polémica¹⁹.

La construcción discursiva de la Divina Sabiduría

En general, la teología sapiencial judía celebraba la gracia y benevolencia de D^h's como efectiva en la creación del mundo. Israel es el pueblo elegido, en medio del cual D^h's está presente en la personificación femenina de la Divina Sabiduría. La Mujer Sabiduría es una líder en el camino, predicadora en Israel, arquitecta del mundo. Se la denomina hermana, esposa, madre, amada y maestra. Busca a las personas en las calles, las encuentra y las invita a su mesa festiva.

15 Dieter Georgi, «Frau Weisheit oder das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft», en L. Siegel Weiskewitz (ed.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, Kaiser, München, 1988, pp. 258ss, vease también su comentario *Weisheit Salomos*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-romischer Zeit 11/4, Mohn, Gütersloh, 1980.

16 Vease Ross Shepard Kraemer, «Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt. Philo Judaeus on the Therapeutrides», *Signs* 14 (1989), pp. 342-370.

17 Véase la obra de Sarah Pomeroy *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*, Schocken Books, New York, 1984.

18 Véase Ross Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessing. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 106-127, sobre las vidas y los cargos religiosos de las mujeres judías en la diáspora grecorromana.

19 Vease, sin embargo, Judith Romney Wegner, «Philo's Portrayal of Women — Hebraic or Hellenic?», en Levine, «*Women Like This*», 44-66, que sostiene que el punto de vista de Filón acerca de las mujeres le debe «mucho más a las ideas griegas, mediadas por la cultura helenística, que a la Escritura judía que heredó de sus ancestros» (p. 65). Sin embargo, suponer una oposición tan nítida entre las literaturas e ideas griegas y judías no tiene en cuenta que las «Escrituras judías» de Filón ya habían sido «traducidas» al griego mucho más que en su sentido literal.

Ofrece vida, conocimiento, descanso y salvación a todos los que la aceptan. Tiene una residencia permanente en Israel, que es, de un modo muy especial, su pueblo (Bar 4,1-4). Celebra liturgias festivas en el templo de Jerusalén, envía profetas, apóstoles y gente sabia, y hace que los que la siguen sean amigos de D**s. Además, la teología apocalíptica-sapiencial sabe también que la Divina Mujer Sabiduría ha buscado un lugar de descanso entre su pueblo, pero no lo ha encontrado. Por tanto, ha vuelto al cielo y se ha sentado entre los ángeles (1 Enoc 42,1s).

Incluso una lectura superficial de los discursos bíblicos sobre la Divina Sabiduría muestra cómo esta tradición lucha por caracterizar a la Mujer Sabiduría como una figura divina todopoderosa sin caer en el doteísmo, la creencia en dos dioses. Esta lucha refleja la posibilidad de que la Divina Sabiduría haya sido adorada por mujer*s y hombres judíos. Esto se ve especialmente en la representación de la Divina Sofía en la Sabiduría de Salomón²⁰: la Divina Sabiduría tiene su residencia en el cielo. Es la gloria de D**s (Sab 7,25-26), la mediadora de la creación (Sab 8,5-6) y comparte el trono de D**s (Sab 9,3)²¹. Reina sobre los reyes y es todopoderosa. Hace todo, renueva todo e impregna el cosmos (Sab 7,23, 27; 8,1, 5). «Es una, pero lo puede todo; sin cambiar en sí misma, lo renueva todo» (Sab 7,27). Es «inteligente, santa, única, múltiple, ágil, móvil, penetrante, pura, límpida, no puede corromperse, está orientada al bien y es eficaz» (Sab 7,22). Es un espíritu que ama a la gente (Sab 1,6), que comparte el trono de D**s y el poder soberano de D**s (Sab 9,10). Ha sido iniciada en el conocimiento de D**s, colabora en la obra de D**s, es el resplandor que fluye de la luz eterna, una efervescencia pura de la gloria divina, y la imagen de la bondad de D**s. En una palabra, la Divina Sabiduría vive en una simbiosis con D**s (Sab 8,3s; 7,26). La afinidad con la Sabiduría trae la inmortalidad y la amistad con ella, que resulta en un deleite puro (Sab 10,17).

Varios estudiosos han sugerido que las mujer*s judías helenísticas en Egipto concebían de la Divina Sabiduría como prefigurada en las imágenes y el lenguaje acerca de D**sas tales como Isis²², Atenea

20. Véase el comentario de Silvia Schroer, próximo a publicarse en E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures*, II, *A Feminist Commentary*, Crossroad, New York, 1994; véase asimismo David Winston, *The Wisdom of Solomon*, Anchor Bible, Doubleday, Garden City, N.Y., 1979.

21. Helmut Engel, «Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden», en G. Hetschel y E. Zenger (eds.), *Lehrerin der Gerechtigkeit*, Erfurter theologische Schriften 19, Leipzig, 1991, pp. 67-102.

22. James M. Reese, *Hellenistic Influences on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Analecta Biblica 41, Biblicum, Roma, 1970; John S. Kloppenborg, «Isis and So-

phía» o Diké²³. Al igual que la D**sa Isis, la Divina Sabiduría usa el estilo proclamador del «Yo soy» para anunciar su mensaje universal de salvación. Según una conocida oración a Isis, todas las naciones y los pueblos diferentes usan títulos divinos derivados de sus propias mitologías locales cuando invocan a la D**sa Isis. Lo hacen sabiendo perfectamente que Isis es una, pero que lo abarca todo. Así, los diversos discursos sapienciales de las mujer*s judías helenísticas pueden mantener la fe en el D**s «uno» al mismo tiempo que un *ethos* cosmopolita que respeta las particularidades locales sin renunciar a la pretensión de universalidad.

Como en el caso de Isis, se aclama a Sofía como Salvadora Divina. Isis es denominada *pansôteira*, *sôteira* y *sôter*, e innumerables inscripciones la alaban por ser benefactora. Según Apuleyo, Lucio le reza:

Santa y eterna salvadora de la raza humana
siempre benéfica en abrigar a los mortales,
verdaderamente confieres el dulce afecto de una madre
sobre las atribulaciones de los desafortunados²⁴.

Al igual que Isis, Sofía es una figura salvífica divina que promete la salvación universal. El encomio de Sab 9,18-10,21 comienza con la afirmación de que los habitantes de la tierra fueron salvados por Sofía; resume su actividad salvífica en el 10,9: «Sofía libró de sus problemas a los que la servían». Kloppenborg señala tres coincidencias entre Isis y Sofía en este texto:

1) El *rol salvífico* de Sofía, que corresponde a la función principal de Isis; 2) la *selección de acontecimientos*, que el autor utiliza como ejemplos de este rol, y 3) la *re-narración alusiva* de estos acontecimientos de tal manera que resuenan con el *esquema mítico* característico del ciclo de Isis-Horus. El relato bíblico puede participar así del *poder mítico* del símbolo de una deidad salvífica, pero sin adquirir los aspectos explícitos del mito egipcio. La perspectiva sigue siendo bíblica²⁵.

A diferencia de los profetas clásicos, con sus duras polémicas en contra de la adoración de la D**sa (véanse, por ejemplo, Os 1-3 o

phia in the Book of Wisdom»: *Harvard Theological Review* 75 (1982), pp. 57-84, para un repaso de la literatura.

23. Hermann von Lips, «Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie», en C. Breytenbach y H. Paulsen (eds.), *Anfänge der Christologie: Festschrift Ferdinand Hahn*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991, pp. 75-96.

24. Apuleyo, *Metamorfosis*, 11.25.

25. John S. Kloppenborg, «Isis and Sophia», 72.

Jer 44)²⁶, la teología sapiencial con su lenguaje inclusivo acerca de lo Divino parece querer utilizar lenguaje femenino relativo a D**s para lograr sus propios propósitos teológicos. Los discursos teológicos acerca de Sofía hablan positivamente del D**s de Israel utilizando el lenguaje de su propia cultura egipcio-helenística. Usan elementos mitológicos de los cultos internacionales en torno a la D**sa, especialmente del culto a Isis, y los integran en la teología judía mono-teísta. Siguiendo el innovador estudio de Hans Conzelmann, que apareció hace treinta años en alemán, varios estudiosos han sugerido que esta teología sapiencial debe entenderse como mitología reflexiva²⁷. Éste es un tipo de teología que usa elementos del lenguaje y el culto a la D**sa para hablar del cuidado amoroso de D**s por su pueblo Israel, así como por toda la creación. Hojmá/Sofía es la personificación de la actividad salvífica de D**s en el mundo, de la elección de Israel y de la salvación de todos los pueblos. Esto se torna particularmente claro en el hecho de que las acciones salvíficas de la Sabiduría se identifican con las acciones de YHVH en la historia de la salvación de Israel.

No debe pasarse por alto, sin embargo, que la especulación sapiencial y apocalíptica judías a menudo combinan esta visión positiva de la figura femenina divina de la Sabiduría con una comprensión negativa de las mujeres históricas reales. Este dualismo de género androcéntrico, que entiende positivamente a la masculinidad y evalúa negativamente la femineidad, determina en especial la obra teológica del filósofo y teólogo judío Filón²⁸. Según él, «la condición de mujer» es «débil, fácilmente engañada, causante del pecado, carente de vida, enferma, esclavizada, cobarde, temerosa, mezquina, servil, perezosa»²⁹. Con Aristóteles sostiene que el macho humano es perfecto y que la hembra humana no es otra cosa que un macho imperfecto. La masculinidad y la condición de varón, pero no la femineidad y la condición de mujer, son cualidades que pueden expresar lo Divino.

En *De fuga* Filón habla de la Sabiduría como la hija de D**s. Explica que se la representa como figura femenina solamente para

26. Véase M.-T. Wacker, «Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion», en *Der eine Gott und die Göttin*, 45.

27. «The Mother of Wisdom», en J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past* (1964), Harper & Row, New York, 1971. En el contexto angloparlante W. K. Knox, «The Divine Wisdom»: *JST* 38 (1937), pp. 230-37, aun antes de que Conzelmann hubiera señalado esta conexión entre Isis y Sofía.

28. Richard A. Baer, *Philo's Use of the Categories of Male and Female*, Brill, Leiden, 1970.

29. Véase *ibid.*, 42.

darle el primer lugar al D**s Creador, que debe ser entendido como masculino. La masculinidad tiene prioridad sobre la femineidad, y la femineidad siempre es menos que la masculinidad. En realidad, sin embargo, la Sabiduría es masculina (*arsen*). Filón sostiene que por lo tanto no debe atribuirse significado alguno al género gramatical de la Sabiduría.

Dentro del marco filosófico de Filón, solamente la condición de varón y la masculinidad pueden significar la preeminencia, mientras que la condición de mujer y la femineidad siempre son secundarias y defectuosas. Así, Filón se ve forzado a enfatizar que Sofía, la hija de D**s, no solamente es masculina sino que también debe ser llamada «padre». Es un padre que siembra y engendra en las almas humanas el saber, la educación, el conocimiento y la perspicacia, así como los actos loables³⁰. Este texto documenta que los antiguos eran muy conscientes de la regla gramatical a los efectos de que el llamado género gramatical no era idéntico al llamado género natural. Por consiguiente, la sugerencia de Dieter Georgi en el sentido de que Filón introduce un «cambio de sexo» teológico parece algo errónea³¹. El sistema de género de Filón requiere un cambio teológico de género gramatical, puesto que en el mismo lo femenino no puede significar una posición de eminencia. Sin embargo, Georgi puede llegar a tener razón en su sugerencia de que tal cambio gramatical fue una respuesta a una tradición sapiencial existente que veía a la Divina Sofía como figura femenina que tenía un gran atractivo para muchos judíos, especialmente mujeres.

Filón extiende su sistema teológico de dualismo de género asimétrico hasta llegar a un sistema de dualismo cosmológico. Esta maniobra teórica le permite transferir los atributos de la Mujer Sabiduría al Logos, quien, en Sab 18,14-19, todavía está subordinado a Sofía. Según Filón, existen dos mundos: el mundo celestial de Sofía de la vida y la salvación y nuestro mundo terrenal de mortalidad y lucha. Mientras que la Divina Sabiduría está en el mundo celestial de D**s, su hijo, el Logos (la Palabra) vive en el mundo histórico para poder abrir un camino para que el alma vuelva al cielo. En la medida en que Filón restringe la esfera de la Divina Sabiduría al mundo celestial, vacía su lugar como mediadora de salvación y como defensora del pueblo en el mundo histórico, de manera que su hijo, el Logos, pueda ocuparse de sus funciones y títulos. En un primer nivel, Filón aplica al Logos títulos similares: «hijo de D**s», el «ma-

30. Filón, *De fuga et inventione*, 51ss., en relación a Gn 25,20.

31. Georgi, «Frau Weisheit oder das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft», 251.

yor», el «comienzo» y el «primogénito de D**s», así como aplica a la Divina Sofía los nombres y predicados de Isis: «hija primogénita de D**s», la «mayor», la «primicia» y el «comienzo».

En un segundo nivel de reflexión teológica o mitología reflexiva, Filón identifica al Logos con la Divina Sabiduría. El Logos, como hijo de D**s y de Sofía (*De fuga* 109), es al mismo tiempo su *Eikon*, es decir, la imagen y esencia de D**s. Esta identificación abre el camino para que Filón unifique a Sofía-Eikon con el Logos-Eikon. Burton Mack sugiere que Filón reemplazó a la Divina Sabiduría por el Logos, dada la asociación del Logos con Israel³². Esta asociación está enraizada en la reflexión teológica de Filón sobre la esencia y el destino de Israel, que identificaba a Israel con el Logos. Logos-Israel se configura además en función de los héroes representativos de Israel, por ejemplo los patriarcas, el sumo sacerdote y Moisés. Logos-Israel es visto desde una perspectiva cósmica como el rey sabio, el justo.

Esta sustitución de Sofía por Logos-Israel produjo la secuencia lingüística masculina Padre-Hijo varón de D**s-Hijos varones del Hijo varón de D**s. Uno no debe pasar por alto, sin embargo, que Filón utiliza este lenguaje cosmológico y estas imágenes mitológicas, probablemente derivados del ciclo de Isis-Osiris, para expresar las realidades psicológicas del alma humana. El Logos como sacerdote y rey del cosmos se torna el sacerdote y rey del alma. Figuras históricas como Moisés e Isaac se tornan símbolos representativos de virtudes del alma individual y arquetipos psicológicos. La historia de Israel queda transformada en un drama mítico psicológico que transcurre en el alma. Aunque los discursos cristianos tempranos no se preocupan por la realidad psicológica interior, las teologizaciones de Filón llegaron igualmente a tener gran importancia para la construcción de sentido cristiana con respecto a Jesús de Nazaret.

TEOLOGÍAS SAPIENCIALES CRISTIANAS TEMPRANAS

Cuando uno pasa de la literatura sapiencial judía a los escritos cristianos tempranos, la figura de la Divina Sabiduría parece desaparecer. Sin embargo, una lectura sintomática, que preste atención a rasgos y tensiones inscritos en el texto, puede demostrar que todas las

32. Burton Mack, *Logos and Sophia: Analysis of the Wisdom Theology in Hellenistic Judaism*, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 10, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 188; véase asimismo su «Wisdom Myth and Mythology»: *Interpretation* 24 (1970), pp. 46-60.

Escrituras cristianas están penetradas por una teología sumergida de la Sabiduría o sofología. Los discursos judíos tempranos sobre la Divina Sabiduría proporcionaron una matriz lingüística teológica que pusieron en marcha las comunidades cristianas tempranas. Los discursos teológicos del comienzo del cristianismo pudieron así usar las tradiciones de la Divina Sabiduría junto con otras tradiciones judías tempranas para elaborar el significado teológico de Jesús.

Los estudios del Testamento Cristiano en general se muestran de acuerdo en que, al igual que en la obra de Filón, pueden distinguirse dos niveles de reflexión en los discursos teológicos cristianos tempranos sobre Sofía. El primer nivel, que posiblemente se origine en el mismo Jesús histórico pero que apenas puede rastrearse hoy, entiende a Jesús como mensajero y profeta de Sofía. El segundo nivel de reflexión teológica identifica a Jesús con la Divina Sabiduría. Jesús, sin embargo, no es llamado «Sofía» sino que recibe títulos cristológicos «masculinos» tales como *kyrios* y *sōter*, que también eran títulos de Isis-Sofía. Al igual que en Filón, también en los discursos cristianos tempranos encontramos un estadio medio en el que los atributos de la Divina Sabiduría son aplicados al Logos. La reflexión sofología cristiana temprana también conoce un estadio de transición en el que se le aplicaron atributos de Sofía a Jesús. Por ejemplo, se debate si los himnos pre-paulinos o el cuarto Evangelio ya identifican a Sofía con Jesús o si ven en Jesús y su obra solamente un paradigma que interpreta a Jesús en analogía a la Divina Sabiduría.

La Fuente de Dichos Q

El D**s-Sofía de Jesús

Martin Hengel ha sostenido de un modo convincente que la diversidad de los discursos cristológicos desarrollados en un período de tiempo tan reducido como los primeros veinte años después de la muerte de Jesús puede explicarse plausiblemente si presuponemos la teología judía sapiencial como su matriz generadora³³. Hengel sugiere que la tradición de Jesús, el predicador galileo y representante de la Divina Sabiduría, puede tender un puente sobre el abismo entre la persona real Jesús de Nazaret, ejecutado como «rey de los judíos», y Jesucristo, proclamado Señor poderoso, hijo preexistente

33. Martin Hengel, «Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie», en E. Jacob (ed.), *Sagesse et Religion*, Presses Universitaires de France, 1979, pp. 147-190.

de D**s y Mediador de la Creación. La teología judía en torno a Sofía proporciona el marco de referencia cosmolingüístico y mitológico que puede explicar los primeros intentos de dar un sentido al ministerio y la ejecución de Jesús, así como la construcción de sentido del desarrollo cristológico posterior en la iglesia primitiva.

Algunas de las primeras tradiciones del movimiento de Jesús entendían la misión de Jesús como la de un profeta de Sofía enviado a proclamar que la D**s-Sofía de Jesús es el D**s de los pobres, los marginados y de todos los que sufren de la injusticia. Es probable que estas tradiciones tempranas en torno a Jesús interpretaran la misión galilea de Jesús como la de la Divina Sofía porque Jesús de Nazaret se comprendía como mensajero e hijo de Sofía. El D**s de Jesús es el D**s de Israel en la Forma (*Gestalt*) y la figura de la Divina Mujer Sabiduría.

Como mensajero y profeta de Sofía, Jesús no solamente proclamó la *basileia* de D**s a los pobres, los hambrientos y los excluidos de Israel, sino que también la tornó accesible en la experiencia de todos por medio de sus milagros y su ministerio. Uno de los dichos de Jesús más antiguos afirma que «Sofía es justificada por sus hijos» (QLc 7,35). Este dicho probablemente tenga su «contexto de vida» en la comunidad de mesa común de Jesús con los pecadores, los recaudadores de impuestos y las prostitutas. La D**s-Sofía de Jesús reconoce a todos los israelitas como sus hijos. Queda justificada, «hecha justa», en y por medio de todos. Por consiguiente, es plausible sugerir que la tradición abierta en torno a la tumba vacía, asociada con las mujeres, puede haber tenido su matriz en tal comprensión de Jesús como profeta de Sofía.

Los oráculos en los que Sofía probablemente habla de un modo directo dan a entender que el destino de Jesús fue el de un mensajero profético de Sofía:

La Sabiduría de Dios dice también: «Yo os enviaré profetas y apóstoles, pero esta gente matará o perseguirá a varios de ellos» (Lc 11,49).

La misma interpretación se expresa en el lamento sobre Jerusalén:

¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina reúne a sus polluelos debajo de sus alas, y tú no has querido! (Lc 13,24).

Finalmente, la siguiente afirmación, hallada sólo en Mateo y puesta allí en boca de Jesús, debe de haber sido originalmente una invitación por parte de Sofía misma:

Venid a mí los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy paciente y humilde de corazón, y vuestras almas encontrarán descanso. Pues mi yugo es suave y mi carga liviana. (Mt 11,28-30).

En la medida en que todavía podemos vislumbrarla, en la primera reflexión cristológica, la teología era *sofiología*. Por consiguiente, la Tradición de los Dichos, que fue denominada por James Robinson *logoi sofōn* (palabras de los sabios)³⁴, debería denominarse en realidad *logoi sofias* (palabras de Sofía).

El Profeta de Sofía

La reconstrucción y contextualización histórico-social de la Fuente de Dichos Q, una colección hipotética que probablemente había pasado por algunas revisiones antes de desaparecer de la escena histórica, es muy controvertida³⁵. Importantes eruditos en este campo han sugerido que pueden distinguirse tres etapas redaccionales en Q. La primera etapa habla de Jesús como de un sabio cínico que se dirige a individuos. Sólo en una segunda etapa se introducirían los dichos de conflicto entre Sofía e Israel mencionados arriba. Sin embargo, en mi opinión, Richard Horsley sostiene correctamente que esta reconstrucción del desarrollo de Q no da cuenta de la crisis introducida por el sufrimiento y la ejecución de Jesús. Argumentar que la comunidad en torno a Q no se interesaba por el destino violento de Jesús no toma en cuenta el hecho histórico de que Jesús fue crucificado como criminal.

Sin embargo, está claro que la gente de Jesús en torno a Q entiende a Jesús como profeta y mensajero de Sofía. Como mensajero de Sofía, Jesús llama a todos los «don nadie» que se sienten sobrecargados y les promete descanso y *shalom*. El yugo de Sofía no es pesado sino liviano (QMt 11,28-30). Sin embargo, Q atribuye a Jesús

34. James M. Robinson, «Logoi Sophōn: On the Gattung of Q», en H. Koester y J. M. Robinson (eds.), *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Philadelphia, 1971, pp. 71-113.

35. Para una muy interesante —si bien exagerada— historia sociopolítica de la teoría de las dos fuentes y sus raíces ideológicas en el *Kulturkampf* de Bismarck véase William R. Farmer, *The Gospel of Jesus: The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1994.

y a Juan una eminencia y un exceso de sentido que realzan el significado de sus obras y destinos. Enfatiza que los más prominentes entre los hijos de Sofía son Juan Bautista y especialmente Jesús, cuya obra continúa en las comunidades de Q. Este «más» teológico se expresa en el siguiente dicho acerca de la reina de Sabá:

La reina del Mediodía resucitará en el día del Juicio con las personas de esta generación y las acusará, porque ella vino desde los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, y aquí tenéis vosotros a mucho más que Salomón (QLc 11,31).

El ministerio y la enseñanza de Jesús se consideran aquí mucho mayores que los del gran maestro de Sabiduría Salomón y superiores a los del profeta Jonás. Tal contexto sofiológico también torna comprensible el difícil dicho en Mt 12,32 | Lc 12,10, que afirma que la blasfemia en contra de Jesús, el «Humano» o el «Vástago de la humanidad», será perdonada, mientras que la blasfemia en contra de Sofía-Espíritu es imperdonable.

Sin embargo, en contra de lo que parece ser el consenso de los exégetas, quisiera enfatizar que este «más» comparativo no debe ser leído equivocadamente en un sentido exclusivo como superlativo, como ocurre a menudo. Incluso Horsley, que tiene en cuenta las presuposiciones preconstruidas que afectan a la reconstrucción de Q y de Jesús, se siente obligado a enfatizar que Jesús es el que tiene el significado histórico supremo: «Que Jesús, si bien obviamente es un profeta, trasciende ampliamente la importancia de cualquier profeta común para las personas en torno a Q, puede verse de la manera más directa en el próximo grupo de dichos relativos a la importancia de Juan (QLc 7,24-28)»³⁶. Aunque Horsley reconoce que el «más pequeño en el reino de Dios» —y no Jesús— es comparado con Juan, no obstante concluye:

Lo implícito es, por supuesto, que si Juan fue más que un profeta, cuánto más extraordinario es Jesús [...] Q aparentemente ve a Jesús como la figura culminante en la larga serie de profetas israelitas. *Esto nunca se articula directamente* [la cursiva es nuestra], pero está implícito en la inserción del 11,49-51 a los ayes en contra de los fariseos³⁷.

Yo querría sostener, al contrario, que para las personas en torno a Q esta tradición profética es una tradición abierta, continua. Jesús

36. Richard A. Horsley, «Q and Jesus: Assumptions, Approaches and Analyses»: *Semeia* 55 (1991), p. 206.

37. *Ibid.*

de Nazaret, a quien entendieron como un profeta eminente de Sofía, no cierra esta tradición, sino que la activa. Como el hijo de Sofía-D**s, Jesús pertenece a una larga sucesión de profetas que buscan reunir a los hijos de Israel en torno a su Sofía-D**s llena de gracia. Como algunos de los otros profetas, hombres y mujeres, que los habían precedido, Juan el Bautista y Jesús fueron perseguidos y asesinados como emisarios de la Divina Sabiduría.

En el «lamento sobre Jerusalén» Sofía llora el asesinato de sus mensajeros (QLc 13,34). Este lamento compara la obra de la Divina Sofía con el cuidado de un ave hembra por su nidada. Si esta conmovedora afirmación del cuidado gracioso y la invitación de Sofía se saca de su contexto histórico galileo original y se universaliza, leyéndose con óptica cristiana se torna una afirmación repleta de sentido anti-judío. Richard Horsley advierte correctamente a los lectores cristianos que no lean este lamento erróneamente como afirmación anti-judía. Más bien, expresa el sentimiento del pueblo galileo en contra de las autoridades gobernantes cuyo centro es Jerusalén³⁸. Este lamento de Sofía no está dirigido en contra de todo Israel o del judaísmo como un todo, sino solamente en contra de las autoridades gobernantes de la capital. La sofología cristiana temprana entiende así la ejecución de Jesús, como la de Juan y otros profetas hombres y mujeres, como el resultado de su misión como mensajero de la Divina Sofía. Jesús, aquel que abre un futuro para los pobres y oprimidos en Israel y promete salvación y bienestar sin excepción a todos los hijos de Israel, fue uno de los hijos de Sofía que la vindicó. La ejecución de Jesús no fue propuesta ni querida por Sofía-D**s, sino que es el resultado de su ministerio y su misión proféticos.

Esta comprensión sofiológica profética de la muerte de Jesús también se expresa en el siguiente y muy complejo dicho de Q: «Desde los días de Juan Bautista hasta ahora la *basileia* de Dios sufre violencia y los violentos la impiden» (QMt 11,12). Si se entiende de esta manera, este dicho une a las tradiciones en torno a Sofía y a la *basileia*. También conoce la violencia experimentada por aquellos que luchan por la *basileia* de la Sofía-D**s de Jesús. En resumen, las tradiciones sofiológicas tempranas inclusivas sobre Jesús, hablan de éste como perteneciente a una sucesión de profetas y mensajeros de Sofía, tanto mujeres como hombres, una sucesión continuada por la comunidad de Q.

38. Richard Horsley, «Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q», en D. J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 186-203. Según él, expresa el sentimiento de los galileos en contra del poder central de Jerusalén.

Los dichos proféticos de Sofía en Q, como la proclamación de la tumba vacía asociada con las mujeres galileas, reflejan una comprensión de la comunidad como un movimiento abierto. El siguiente dicho sapiencial referido al «padre-hijo varón», sin embargo, parece repetir la proclamación exclusivista de las apariciones del Resucitado que la tradición ha asociado con los hombres. Se debate si la redacción final de Q ya identificaba a Jesús con la Divina Sofía o si esta identificación sólo ocurrió después. En todo caso, el llamado *logion* joánico de Jesús (QMt 11,25-27) no sólo parece entender a Jesús en función de la Divina Sofía sino que también lo identifica enfáticamente como *el hijo varon del padre* que media la revelación exclusiva:

Yo te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has mantenido ocultas estas cosas a los sabios y entendidos y las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, pues así fue de tu agrado. Mi Padre ha puesto todas las cosas en mis manos. Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquellos a quienes el Hijo se lo quiera dar a conocer (Mt 11,25-27).

Se debate si Mt 11,25 fue originalmente un dicho independiente o si fue desde el principio parte de la oración de acción de gracias. De todas maneras, en su contexto actual, el versículo 25 comparte el sentido exclusivista del versículo 27. Cada rasgo de este dicho exclusivista de Jesús (11,27) puede rastrearse en tradiciones judías sapienciales. Así como la Sabiduría ha recibido todo de D**s, así también Jesús ha recibido todo de D**s (v. 27a). Así como la Sabiduría sólo es conocida por D**s y es la única que conoce a D**s, así también Jesús tiene toda Sabiduría; hasta es la Sabiduría misma (v. 27bc). Así como la Divina Sofía da su Sabiduría como regalo, así también Jesús revela la Sabiduría a todos aquellos a los que quiere revelarse (v. 27d)³⁹. Así, podría concluirse que Jesús reemplaza a Sofía en este texto. Sin embargo, Kloppenborg subraya el hecho de que «no se afirma en ninguna parte de la tradición sapiencial que Sofía haya recibido saber o poder de Dios. De hecho, Sofía tiene conocimiento de todas las cosas (Sab 7,18-21; 8,8) y *exousia* en Jerusalén (Sir 24,11b), pero éstos derivan del hecho de que Ella estuvo presente con Dios en la creación y fue el instrumento de la misma»⁴⁰.

39. Felix Christ, *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 57, Zwingli, Zürich, 1970, pp. 81-93.

40. John S. Kloppenborg, «Wisdom Christology in Q»: *Laval Théologique et Philosophique* 34 (1978), p. 141.

Kloppenborg llega a la conclusión de que la tradición filónica del Logos, que entiende al Logos como el hijo primogénito de la Sabiduría y también de D**s, ha determinado la reflexión teológica de QMt 11,25-27. Tal cambio de los profetas de Sofía al Padre-Hijo Varón-Logos indica un cambio en la auto-comprensión de Q o bien el surgimiento una nueva comprensión dentro de la comunidad de Q. El lenguaje de «padre-hijo varón» documenta que aquí está funcionando la relación «padre-hijo varón» tanto de la familia patriarcal como de la escuela sapiencial.

Este desplazamiento de la ubicación social no sólo constituye un desplazamiento lingüístico sino también un desplazamiento teológico en las tradiciones en torno a Jesús. Como señala Carol Newsome, al leer tales textos o al rezar tales oraciones «en cierta medida el sujeto masculino está repartido entre el padre e hijo varón. Uno siempre es un hijo varón subordinado a la autoridad colectiva del orden simbólico. Pero su estatus paternal trascendente es lo que asegura el estatus paternal de quienes ocupan posiciones de autoridad dentro del mismo»⁴¹.

La gente (¿los hombres?) de Q que articularon este dicho reemplazaron la sofíología inclusiva de las primeras tradiciones de Jesús con una comprensión exclusiva de la revelación.

En una palabra, la introducción de lenguaje de padre-hijo varón a la sofíología cristiana temprana está estrechamente relacionada con una exclusividad teológica que reserva la revelación por los pocos elegidos y traza las fronteras de la identidad comunitaria entre los de dentro y los de fuera⁴². Como la fórmula reveladora de la resurrección, persigue mantener la autoridad de aquellos que están en el poder y son los mediadores elegidos de la revelación de D**s. Así, el

41. Newsome, «Women and the Discourse of Patriarchal Wisdom», 151.

42. Mary Rose D'Angelo («Theology in Mark and Q: Abba and "Father" in Context»: *Harvard Theological Review* 85 (1992), pp. 171 s.) sugiere que este *logion* es parte de una unidad redaccional mayor en la que aparecen siete de las nueve referencias de Q a D**s como «padre». Sin embargo, a causa de su entusiasmo a la hora de afirmar que no puede demostrarse de Q y Marcos que Jesús haya usado los títulos «abba» y «padre» y a la hora de probar que «abba»/«padre» se utiliza en un sentido patriarcal, no distingue entre el lenguaje referido al «padre» y al «padre/hijo» ni considera que tal lenguaje puede tener funciones antipatriarcales. Véase asimismo su artículo «Abba and "Father": Imperial Theology and the Jesus Traditions»: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992), pp. 611-630. Sin embargo, Klaus W. Müller («König und Vater: Streitlichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments», en M. Hengel y A. M. Schwemer [eds.], *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1991, pp. 21-44) señala que a diferencia del uso imperial grecorromano del lenguaje acerca del «Padre-Rey», D**s es llamado «rey» sólo 5 veces, pero «padre» 245 veces, en el Testamento Cristiano. El uso de «rey» se encuentra dos veces en un contexto metafórico/parabólico en Mateo y tres veces en 1 Tim (1,17; 6,15, 16).

versículo 11,27 o bien contradice teológicamente la afirmación del 11,25 a los efectos de que Sofía se ha revelado a los «bebés», a los pequeños, y ha escondido «estas cosas» a los sabios y poderosos, o bien este dicho engloba al 11,25s y así marca el versículo 27 como una afirmación de la autoridad de hombres marginales y carentes de poder. Haría falta otro estudio para investigar si el mundo lingüístico de los numerosos dichos sapienciales cristianos tempranos referidos al *abba*/padre está abierto a las mujer*s. Y asimismo sería interesante determinar qué dichos deben traducirse en términos inclusivos y cuáles, como QMt 11,27, afirman una relación restrictiva de «padre-hijo varón».

La tradición pre-marcana

El Bautismo de Jesús

Silvia Schroer ha desenterrado algunos rastros de la teología cristiana de Sofía —en particular la más inclusiva y temprana— que también aparecen en la tradición pre-marcana. En el episodio del bautismo de Jesús por parte de Juan, los cuatro Evangelios afirman que el Espíritu desciende sobre Jesús en forma de una paloma, acompañado por una voz que dice: «Tú eres mi hijo amado, en quien tengo complacencia» (Mc 1,11). La clasificación que hace Schroer del material de la historia de las religiones indica que la paloma es el pájaro mensajero de la D**sa del Amor del Próximo Oriente. Señala que Filón distingue entre la tórtola como símbolo de la Sofía trascendente y la paloma gris como símbolo de la Sofía inmanente⁴³. Schroer concluye por lo tanto:

El evento bautismal revela que Jesús es el Humano en quien y sobre quien encuentra descanso la Sabiduría-Espíritu. La voz del cielo es la voz de la Divina Sofía que ha encontrado a Su elegido. Como símbolo de Sofía, como mensajero de Su amor y como señal de Su presencia, la paloma de la D**sa Sofía-Pneuma viene sobre Jesús⁴⁴.

Según Schroer, este texto bautismal de Marcos entiende a Jesús no solamente como el profeta de la Divina Sabiduría, lleno del Espíritu, sino también como Su encarnación, puesto que este texto identifica a la Sabiduría con el Espíritu. También puede leerse este texto,

43. Filón, *Quis rerum divinarum heres*, 127s.

44. Silvia Schroer, «The Spirit, Wisdom and the Dove»: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), pp. 213 s.

sin embargo, como si marcara la aquiescencia a Jesús por parte del Espíritu, y como si con ello se refiera a él como el mensajero y el elegido de Sofía. Esta lectura está de acuerdo con los rastros de la teología sapiencial que todavía son accesibles en el Testamento Cristiano y que reflexionan sobre el estatus especial de Jesús como el profeta, el siervo sufriente y el hijo de Sofía que se sitúa dentro de la historia de Israel con YHVH.

Divina Sabiduría y Espíritu

Esta línea argumentativa puede fortalecerse recurriendo a la discusión de Martin Hengel sobre la interrelación entre la Divina Sabiduría y el Espíritu. Hengel rastrea las tradiciones mesiánicas acerca del maestro de Sabiduría dotado con el Espíritu Santo a lo largo de la Biblia hebrea y de otros textos judíos y arguye que Is 11,2 fue el texto bíblico generador que determinó las expectativas mesiánicas judías:

Una rama saldrá del tronco de Jesé,
un brote surgirá de sus raíces.
Sobre él reposará el Espíritu de Yahvé,
espíritu de sabiduría e inteligencia,
espíritu de prudencia y valentía,
espíritu para conocer a Yahvé y para respetarlo,
y para gobernar según sus preceptos.
No juzgará por las apariencias,
ni se decidirá por lo que se dice,
sino que hará justicia a los débiles
y defenderá el derecho de los pobres de la tierra (Is 11,1-4).

La completa unidad entre Sofía y el Espíritu se expresa en Sab 7,22-23.27:

En ella se encuentra en espíritu inteligente, santo,
único, múltiple, ágil,
móvil, penetrante, puro,
límpido, no puede corromperse,
orientado al bien y eficaz.
Es un espíritu irresistible, bienhechor,
amigo de los hombres, firme, seguro,
apacible, que lo puede todo y que vela por todo...

Es una, pero lo puede todo;
sin salir de sí misma, lo renueva todo.
De generación en generación pasa a las almas santas,
de las cuales hace amigos de Dios y profetas.

Puesto que Sofía ha asumido aquí las funciones del Espíritu, puede decirse que ella, como el Espíritu, puede ser enviada por D**s. Por consiguiente, el Salomón «ficticio» clama a D**s que la envíe a la tierra:

Junto a ti está esa Sabiduría que conoce todas tus obras,
que estaba contigo cuando hacías el mundo,
que sabe lo que te agrada
y está de acuerdo con tus mandamientos.

Haz que descienda desde el cielo donde todo es santo;
envíala desde tu trono glorioso,
para que esté a mi lado en mis trabajos
y yo sepa lo que te gusta.

Porque ella todo lo conoce y lo comprende,
ella me guiará con prudencia en todo lo que haga,
y su majestad me protegerá (Sab 9,9-11).

Uno puede concluir con Hengel que una sofología de base amplia puede rastrearse en los discursos cristianos tempranos, aunque no se esté tan seguro como Hengel que la tradición llega al Jesús histórico mismo:

Si buscamos una clave judía pre-cristiana para entender la cristología postpascual, encontraremos esta clave en la Sabiduría de Salomón, en la que tradiciones palestinas de trasfondo apocalíptico y sapiencial se combinan con un vocabulario helenístico de una forma única. Las presuposiciones acerca de la influencia sobre la cristología de las enseñanzas referidas a la Sabiduría y el Espíritu, sin embargo, no están dadas en la comunidad postpascual primitiva y en su cristología de exaltación. Antes bien —como he tratado de demostrar en la primera parte del artículo— tienen su origen en el ministerio de Jesús como maestro mesiánico y carismático dotado del Espíritu⁴⁵.

Sin embargo, uno no debe pasar por alto que las articulaciones cristianas tempranas de la sofología no estaban derivadas de la atmósfera enrarecida de eruditos sapienciales de elite, sino que fueron forjadas en el proceso de construcción de sentido que tuvo lugar después de la ejecución de Jesús en la vida cotidiana de galileos del campo y la ciudad. A Jesús, quien como muchas de estas mujeres galileas no tenía adónde ir y tenía que mantenerse con lo que se le ofrecía, se le recordó como uno de los profetas enviados por la Di-

45. Hengel, «Die Anfänge der Christologie», 175.

vina Sofía, que fue ejecutado y proclamado como el Viviente por mujeres galileas.

Tradiciones pre-paulinas y paulinas

La identificación Sofía-Jesús aparece en un ambiente bastante diferente del de Palestina en himnos y oraciones incrustados en la literatura epistolar del Testamento Cristiano. Estos himnos y oraciones emergen no sólo en un contexto cultural-religioso diferente, sino también en una forma diferente. No son articulados como dichos de Jesús, sino como alabanza himnica.

Sofía-Cristo

La investigación de la crítica de las formas ha rastreado esta forma de alabanza sofiológica en los llamados himnos pre-paulinos, reconstruidos por los estudiosos⁴⁶. Muchos consideran que estos himnos utilizan elementos de un esquema mitológico desarrollado en relación con Sofía. Puesto que estos textos no mencionan el sujeto de su alabanza directamente, sino solamente lo/la introducen con el pronombre masculino relativo *hos*, es posible que hayan sido modelados sobre canciones a Sofía o sobre himnos a una D**sa como Isis. Estos himnos «pre-paulinos» reconstruidos proclaman la universalidad de la salvación en Jesucristo en un lenguaje derivado de la teología sapiencial helenística judía, enraizado en el lenguaje de las religiones místicas⁴⁷. La misión y el significado de Cristo el «Señor» se entienden, por ejemplo en Flp 2,6-11, en función de la teología de Sabiduría-Isis.

El camino de Jesucristo fue el mismo que el de Sofía-Isis⁴⁸. Según la reflexión teológica apocalíptica judía, la Sabiduría fue enviada o descendió a la tierra. No encontró lugar alguno donde morar. De aquí que se le otorgara una morada en los cielos:

La Sabiduría salió
a hacer su morada entre los hijos de la humanidad,
pero no encontró lugar de morada.

46. Véase Flp 2,6-11; 1 Tim 3,16; Col 1,15-20; Ef 2,14-16; Heb 1,3; 1 Pe 3,18; Jn 1,1-14.

47. Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament», en Wilken, *Aspects of Wisdom*, 17-42.

48. Mack, *Logos and Sophia*, 61: «El esquema del retorno al cielo después de la resurrección es una forma del mito de Isis-Osires de la época helenística» (véase Plutarco, *De Iside*, 25ss).

Por tanto, la Sabiduría volvió a su lugar
y se sentó entre los angeles (1 Enoc 42,1-2, cf. Eclo 24,3-7).

De manera similar, por medio de su exaltación y entronización, Cristo-Sofía asumió el gobierno sobre todo el cosmos, sobre los poderes celestiales y terrenales. Esto es lo que se proclama en Flp 2,6-11 en lenguaje que hace alusión a Is 45,23 y al culto contemporáneo de Isis. Como Isis, Cristo-Sofía es adorado/a por todos los poderes cósmicos y recibe un nombre «que es sobre todos los nombres». Así como la aclamación de la D*^a Isis le otorga a Isis el título masculino «Señor», así también la verdadera aclamación cristiana es «Jesucristo es el Señor»⁴⁹.

Esta proclamación de la vindicación universal de Jesús-Sofía y de su «señorío» está dirigida a los pueblos del mundo helenístico, que creían que el mundo estaba regido por poderes despiadados y, sobre todo, por el ciego destino. Este himno sofiológico expresa los anhelos de personas helenísticas que esperan la liberación de los crueles poderes de este mundo y desean participar en el mundo divino celestial. Una comprensión cosmológica similar se expresa en los himnos cristológicos de Heb 1,3 y Col 1,15-20, textos que transfieren nombres y predicados de Sofía «a Cristo para subrayar su poder cósmico»⁵⁰.

En este medio religioso de las religiones místicas los cristianos proclaman que, como Isis, Jesús-Sofía ahora es quien gobierna los principados y potestades que previamente esclavizaban al mundo. En un medio en que se cantan los himnos y aretalogías (esto es, la alabanza de los grandes hechos) de Isis y de otros D**ses y D**sas, la comunidad cristiana canta himnos en alabanza de Jesucristo, la Sofía de D**s que apareció sobre la tierra, y que ahora es exaltado como *Kyrios* sobre el mundo entero. Estos cristianos creen que son liberados de su atadura a la muerte y liberados de los poderes de los principados cósmicos. Creen que ya participan en el poder y el «campo energético» de Cristo-Sofía, que representan la creación renovada porque en el bautismo han ingresado en el poder dador de vida y la esfera de Espíritu-Sofía.

Esta «mitología reflexiva» cristiana temprana, que usa elementos mitológicos para hablar de Jesucristo como la Divina Sofía y el *Kyrios*

49 Sheila Briggs, «Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflections on Philippians 2,6-11», en K. G. Cannon y E. Schussler Fiorenza (eds.), *Interpretation for Liberation*, Semeia 47, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 141-156.

50 Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Studien zum Neuen Testament 7, Mohn, Gutersloh, 1972, p. 170.

cósmico, llegó a funcionar en la comunidad cristiana como un mito fundacional que creó su propio culto. La exaltación y la entronización de Cristo en una reconciliación y soberanía cósmicas son los símbolos centrales de este mito. Comprender a Cristo en función de Sofía como el mediador de la primera creación y el poder de la nueva creación, que es diferente cualitativamente, subraya la importancia cósmica de la fe cristiana. También retiene el conocimiento de que su *Kyrios* cósmico es el mismo judío, Jesús, que buscó un lugar de descanso en Israel. Este saber se expresa en las categorías de humillación, encarnación y muerte. Los rasgos mitológicos de estos himnos cristianos tempranos son tan fuertes, sin embargo, que su imaginación cósmica amenaza con absorber el saber acerca de la vida humana de Jesús, el profeta de Galilea.

Este peligro de espiritualizar y psicologizar a Jesucristo no solamente es aparente en el posterior gnosticismo cristiano⁵¹, sino también en la espiritualidad ortodoxa. Su peligro ya puede ser intuido en los mismos himnos cristológicos pre-paulinos. Sin embargo, nunca se insistirá lo suficiente en que este peligro teológico no consiste en la adopción de un lenguaje femenino y en el simbolismo de la D**sa para D**s. Antes bien, se trata de que Jesús, un ser histórico, estaba siendo proclamado ahora en términos mitológicos masculinos como un ser divino y que el profeta galileo y emisario de Sofía ahora era visto en términos kyriarcales como señor/amo y soberano cósmico comparable a Isis en su poder universal y dominio mundial. Mientras que semejante mitologización y kyriarcalización puede o no haber servido para unir y fortalecer la identidad de la comunidad cristiana, que constaba de judíos y gentiles, este tipo de cristología kyriarcal se presta a la larga a legitimar la dominación cristiana usando términos cristológicos.

Cristo, Espíritu y Sofía

Que las mujeres tuvieron un papel activo en la articulación de los discursos sofiológicos acerca de Jesús es evidente en los primeros cuatro capítulos de la primera carta de Pablo a los Corintios, donde aparecen la mayor parte de las referencias a «sabiduría»/«sabio» de la

51 Rastrear las huellas de Sofía en los escritos gnósticos requeriría un artículo adicional. Véanse las discusiones en Karen King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress, Philadelphia, 1988; Deirdre J. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, SBL Monograph Series 32, Scholars Press, Atlanta, 1987; y Deirdre J. Good, «Ein Bild voller Spannungen — Sophia in der Gnosis», en Wodtke, *Auf den Spuren der Weisheit*, 41-54, véanse asimismo los trabajos de Elaine Pagels.

literatura paulina⁵². Los rastros sofiológicos incrustados en la carta de Pablo a la comunidad corintia, en la que había mujeres líderes y activas como profetisas, reconocen al Resucitado como idéntico no solamente con el Espíritu de D**s sino también con la Divina Sofía. Esto fue posible porque en hebreo y arameo ambos términos, «Espíritu» y «Sabiduría», son gramaticalmente femeninos. Por lo tanto, pueden ser intercambiados no solamente el uno con el otro, sino también con la noción hebrea de la *Shejiná*, es decir, la Presencia Divina. Este uso intercambiable estaba enraizado en las reflexiones cristológicas sobre Jesús y su destino similares a los de la última etapa del desarrollo de Q, que también identificó a Sofía con Jesús.

Aunque la retórica polémica de Pablo en 1 Cor malinterpreta los argumentos y las creencias de las mujer*s corintias, indica que los movimientos misioneros cristianos tempranos en los centros urbanos del mundo grecorromano entendían a Jesús en función de Sofía-Espíritu. El significado de la «Sabiduría» en contra de la cual Pablo polemiza probablemente se exprese en la fórmula cristológica tradicional de 1 Cor 1,24, que confiesa a Cristo como el Poder y la Sofía de D**s. El Resucitado es visto en 1 Cor como la Divina Sofía que sacó a Israel de Egipto en el Éxodo (1 Cor 10). Esta teología sofiológica temprana quizá también sea expresada en la caracterización de Jesucristo en 1 Cor 1,30, que probablemente se refiere al bautismo⁵³: «Por gracia de Dios, vosotros estáis en Cristo Jesús. Él ha pasado a ser para nosotros Sabiduría de D**s; no solamente justicia sino también santificación y liberación». Cristo es la Divina Sofía, secreto y escondido (1 Cor 2,7), pero revelado a los iniciados de Sofía.

Se debate ampliamente si los corintios, bajo el liderazgo de Apolos, cultivaban una espiritualidad enrarecida (gnóstica) de elocuencia y sabiduría, como afirma Pablo. Según este punto de vista es Pablo quien, contra tal «entusiasmo» ultramundano, insiste sobre la proclamación de Cristo crucificado en las realidades cotidianas de la vida. El punto de vista opuesto ha sido subrayado por recientes trabajos feministas⁵⁴. Sostiene que las mujer*s profetas corintias se consideraban a sí mismas y a los otros apóstoles como integrantes de una larga

52. Véase, por ejemplo, David Adamo, «Wisdom and Its Importance to Paul's Christology in 1 Corinthians»: *Bulletin of Biblical Studies* 7 (1988), pp. 31-43.

53. Birger A. Pearson, «Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul», en Wilken, *Aspects of Wisdom*, 43-66.

54. Véanse Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians»: *New Testament Studies* 33 (1987), pp. 386-403; y especialmente Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis, 1990.

estirpe de emisarios de Sofía. Además, interpretaban el bautismo como la inauguración de una «nueva creación» en la que las diferencias y las divisiones de estatus eran abolidas (Gál 3,28). Creían que la crucifixión era un acto violento de los poderes kyriarcales de este mundo y que tenían acceso directo a la vida del Resucitado en el Espíritu de Sofía, cuyo poder dador de vida estaba con ellos en sus luchas.

Según este último punto de vista, Pablo insiste en considerar la muerte de Cristo como un modelo cuyo camino descendente hacia la muerte y subordinación a D**s debe ser imitado. Es Pablo quien afirma la autoridad reveladora de unos pocos —y especialmente de sí mismo— como el único «padre» de la comunidad. Su retórica de halagos y advertencias habla de su propio estatus tenue en la comunidad de Sofía y no de su poder kyriarcal real. Esta retórica kyriocéntrica, sin embargo, abrió el camino a la transformación de la *ekklēsia* democrática radical de la Sofía-Espíritu en una «escuela de los sabios» construida sobre los discursos reveladores exclusivistas entre «padre(s) e hijo(s) varones».

Las tradiciones evangélicas: Mateo y Juan

No está claro si la tradición «pre-paulina» veía a Jesús el Cristo como idéntico a Sofía o si simplemente interpretaba su vida y obra por referencia a la Divina Sabiduría. Según el segundo punto de vista, Jesús el Cristo fue el representante y encarnación de Sofía, quien se manifestó en su vida, muerte y exaltación. De manera similar se debate si Mateo ve a Jesús y Sofía como idénticos esencialmente o si «él/ella» [s/he] interpreta la obra y la predicación de Jesús como algo que actualiza o ejemplifica el camino y la obra de la Divina Sabiduría entre sus amigos y en el mundo. Asimismo, el cuarto Evangelio presenta a Jesús de Nazaret como el Logos personificado, pero no está claro si a Jesús se le llama el Logos y así es caracterizado como el Hijo de Sofía o bien si la reemplaza⁵⁵. Las caracterizaciones sofiológicas de Jesús en la narración del cuarto Evangelio sugieren que la representa como Aquel que vino a vivir entre los hijos de ella, mientras que el lenguaje exclusivo de «padre-hijo varón» de los relatos del Evangelio parece eclipsar totalmente la presencia de ella. Así, es importante evaluar críticamente la naturaleza inclusiva/exclusiva de estos discursos sofiológicos.

55. Véase Martin Scott, *Sophia and the Johanne Jesus*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 71, JSOT Press, Sheffield, 1992.

La representación de Jesús como la Divina Sofía en el Evangelio de Mateo⁵⁶ sirve intereses bastante diferentes a los de los himnos pre-paulinos. Esta representación desarrolla adicionalmente la interpretación sofíológica de Q (QLc 7,37). «La Sabiduría es justificada *por sus hijos*» se torna en la redacción de Mt 11,19c «La Sabiduría es justificada *por sus obras*». Este cambio relaciona las palabras de Jesús en 11,19c directamente con la pregunta de Juan Bautista en Mt 11,26:

Juan, que estaba en la cárcel, oyó hablar de las obras de Cristo, por lo que envió a sus discípulos a preguntarle: «¿Eres tú el que ha de venir, o tenemos que esperar a otro?». Jesús les contestó: «Id y contadle a Juan lo que vosotros estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, y una Buena Nueva llega a los pobres. ¡Y dicho es aquel para quien yo no sea motivo de escándalo!» (Mt 11,2-6).

La obra mesiánica de Jesús y la de la Divina Sofía se ven como idénticas. Además, Mateo atribuye el *logion* de Sofía (QLc 11,49) directamente a Jesús (Mt 23,24). Quien habla ya no es Sofía, sino Jesús. Al atribuirle a Jesús el oráculo de Sofía, que habla de una misión futura, Mateo caracteriza a Jesús como la propia Sofía que envía sus discípulos a Israel. Jesús hace lo que hace la Sabiduría. Así, Mateo parece realzar la identificación de Sofía con Jesús.

En la medida en que Mateo incorpora este oráculo a su diatriba en contra de los fariseos y escribas y al mismo tiempo lo conecta con el lamento por Jerusalén (Mt 23,37-39), él/ella intensifica la retórica anti-judía y exclusivista de este dicho evangélico. Jesús parece estar identificado con la Divina Sabiduría para elaborar teológicamente su rechazo por parte de su propio pueblo. Además, la ocupación y destrucción de Jerusalén por los romanos se presenta como la consecuencia de la ejecución de Jesús/Sofía. Jesús/Sofía buscó en vano

56. Esta interpretación fue iniciada por M. J. Suggs, *Wisdom Christology and Law in Matthew's Gospel*, Harvard University Press, Cambridge, 1970; véase asimismo Celia Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom Torah and Discipleship in Mt 11,25-30*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 18, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1987. Para un punto de vista que difiere del anterior véase Marshall D. Johnson, «Reflections on a Wisdom Approach to Matthew's Christology», *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1974), pp. 44-64; véase también D. Orten, *The Understanding Scribe: Matthew and the Apocalyptic Ideal*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 25, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989.

una morada en Israel, su propio pueblo, pero fue rechazado/a. Por lo tanto se ha retirado hasta que él/ella vuelva en su gloria (Mt 23,39)⁵⁷.

Hemos visto que debido a sus intereses religiosos universales, las reflexiones sofíológicas de los movimientos misioneros tempranos en las ciudades grecorromanas celebraban al Jesús Resucitado y *Kyrios* cósmico en el lenguaje de las religiones místicas, en particular en la imagen del «Señor» cosmológico divino Isis. Por contraste, la identificación que Mateo lleva a cabo entre Jesús y la Divina Sofía tiene sus raíces en el conflicto que enfrenta a la comunidad de Mateo, que probablemente todavía es judía⁵⁸, y las escuelas judías rivales de los escribas y fariseos⁵⁹. Pareciera que Mateo presentara a Jesús como la Divina Sabiduría para autorizar a los discípulos que son descritos en lenguaje de escuela⁶⁰ como los enviados de Sofía. Celia Deutsch sugiere que en Mateo la identificación de Jesús con Sofía refleja la competencia de escuela y legitima una clase masculina de maestros⁶¹. Sin embargo, la representación de Jesús como Sofía, que llama a los oprimidos y a aquellos que se sienten sobrecargados y anuncia al Humano («hijo del hombre») que volverá para el juicio, parece tener sus raíces en un conflicto religioso comunitario⁶² y estar moldeado por este mismo conflicto más que por una competencia de escuela. De todas maneras, no podemos tomar literalmente el len-

57. Fred W. Burnett, *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew*, University Press of America, Washington, D.C., 1979; véanse también sus artículos «Characterization and Christology in Matthew: Jesus in the Gospel of Matthew», en D. J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 588-603, y «Exposing the Anti-Jewish Ideology of Matthew's Implied Author: The Characterization of God as Father», *Semeia* 59 (1992), pp. 155-191.

58. Para un repaso de la investigación académica sobre este punto véase Graham Stanton, «The Origins and Purpose of Matthew's Gospel. Matthean Scholarship from 1945-1980: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 25 (1985), pp. 1906-1921.

59. Daniel Patte, «Love Your Enemies» — «Woe to You, Scribes and Pharisees». The Need for a Semiotic Approach in New Testament Studies», en T. W. Jennings, Jr. (ed.), *Text and Logos: The Humanistic Interpretation of the New Testament*, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 81-96, proporciona una reflexión hermenéutica muy provechosa sobre Mateo, así como sobre los discursos exegéticos anti-judíos. Sugiere que «El mensaje intencional de Mateo no es anti-judío. Al contrario, defiende una vuelta a una comprensión más judía del evangelio en general y más particularmente de Cristo y el discipulado [] El público que imagina [...] es una iglesia que está totalmente separada del judaísmo [...] y que rechaza radicalmente cualquier continuidad con los judíos y su judaísmo» (p. 95).

60. Véase Antoinette Clark Wire, «Gender Roles in a Scribal Community», en D. L. Balch (ed.), *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*, Fortress, Minneapolis, 1991, pp. 87-121.

61. Véase Celia Deutsch, «Wisdom in Matthew: Transformation of a Symbol», *Novum Testamentum* 32 (1990), pp. 13-47.

62. Véase H. Gese, «Wisdom, Son of Man, and the Origins of Christology: The Consistent Development of Biblical Theology», *Horizons in Biblical Theology* 3 (1981), p. 45

guaje androcéntrico convencional de Mateo y suponer que los enviados de Sofía en Mateo eran todos varones⁶³.

Logos-Sofía/Padre-Hijo Varón

La cristología del cuarto Evangelio parece integrar las tradiciones himnicas y narrativas que ven a Jesús como representante paradigmático de la Divina Sabiduría. El cuarto Evangelio parece desarrollar esta tradición adicionalmente, tomando los aspectos de los himnos pre-paulinos referidos a un viaje cósmico⁶⁴ y combinándolos con la clase de reflexión en torno a Sofía que hallamos en el Evangelio de Mateo. Lo más importante es que el cuarto Evangelio le da un lugar central en sus reflexiones al lenguaje de «padre-hijo varón» exclusiva⁶⁵ que ya hemos visto en la tradición de Q.

Se debate si, según el cuarto Evangelio, Jesús es la Sabiduría Encarnada⁶⁶ o si la reemplaza. La caracterización narrativa de Jesús parecería indicar lo primero. Como Sofía-Isis, Jesús habla bajo el estilo de la revelación: «Yo soy», y con el simbolismo del pan, el vino y el agua viviente él/ella invita a las personas a comer y beber. Como Sofía, Jesús proclama su mensaje en voz alta en lugares públicos. Como Sofía, Jesús es la luz y la vida del mundo. A los que lo/la buscan y encuentran, Sofía-Jesús promete que vivirán y nunca morirán. Como Sofía, Jesús llama a la gente y los hace sus hijos y amigos.

Como el logos-hijo de Sofía, Jesús podría verse como alguien que sigue el camino de Sofía. La misión y el rechazo de la Divina Sabiduría parecen proporcionar el molde para narrar la vida y la misión de Jesús. Como Sofía, Jesús fue enviado. Jesús-Sofía vino a los suyos, pero los suyos no lo/la recibieron y por lo tanto ha vuelto por medio de su exaltación al mundo de D**s. La mitología sapiencial parece indispensable para entender la vida y el destino de Jesús. El título de «logos» utilizado en el prólogo no parece, pues, dismi-

63. Para un punto de vista más diferenciado y cuidadosamente argumentado véase Elaine Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 60, Walter de Gruyter, Berlin, 1991.

64. Véase, por ejemplo, John Ashton, «The Transformation of Wisdom: A Study of the Prologue of John's Gospel», *New Testament Studies* 32 (1986), pp. 161-186.

65. Rudolph Schnackenburg, «Der Vater, der mich gesandt hat: Zur johanneischen Christologie», en Breytenbach y Paulsen, *Anfänge der Christologie*, 275-292, arguye que la cristología de «padre-hijo» del cuarto Evangelio es tardía si se la compara con la cristología profética del emisario. Sin embargo, Schnackenburg no habla de las tradiciones sapienciales en este contexto.

66. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, I, Anchor Bible, Doubleday, New York, 1966, p. cxxii.

nuir sino aumentar la posibilidad de que el cuarto Evangelio entienda a Jesús como alguien que actualiza a Sofía en y por medio de su obra.

Desafortunadamente, esta matriz sapiencial del cuarto Evangelio permanece casi totalmente escondida en una lectura superficial del texto, porque la narración no introduce a Jesús como el Hijo de la Divina Sofía sino como el unigénito Hijo del Padre. En 1,14-18 se dice que la gloria del Logos que se hizo carne fue «la gloria del único Hijo del Padre». El prólogo finaliza con la aseveración de que «nadie ha visto jamás a Dios; el único Hijo, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). El «hijo» no revela a D**s como Sofía sino como Padre, «aunque la tradición en torno a Sofía conoce tanto un sistema de madre-niño/a [*child*] como de padre-hijo varón [*son*]».

La historia de Juan acerca de Jesús, en su análisis final, es doblemente anti-estructural, pues, por un lado, es una reacción a la historia de Moisés de la que vivían sus opositores, mientras que, por el otro, es una reacción a la historia de Sofía que era en sí misma una revisión de la historia de Moisés⁶⁷.

Al introducir el lenguaje de «padre-hijo varón» en el comienzo mismo, utilizándolo a través del Evangelio, todo el libro vuelve a incluir la masculinidad gramatical metafórica de las expresiones «logos» e «hijo» como congruente con el sexo masculino biológico de la persona histórica de Jesús de Nazaret. Así, el cuarto Evangelio no sólo disuelve la tensión entre el género femenino gramatical de Sofía y el género «naturalizado» de Jesús, sino que también margina y «silencia» las tradiciones de D**s representado por la Divina Mujer Sabiduría. Al hacerlo, el lenguaje cristológico del Evangelio abre la puerta a una especie de reflexión teológica filosófico-ontológica que ahora puede fusionar el género masculino *biológico* de Jesús y el género masculino *gramatical* de Logos, Hijo y Padre. Así, no solamente naturaliza el género gramatical, que no es idéntico al género biológico, sino que también lo teologiza.

El cuarto Evangelio no introduce simplemente el título «Logos». Más bien, para interpretar la revelación de D**s en Jesús prefiere el lenguaje de «padre-hijo varón», que se deriva también de la literatu-

67. Norman R. Petersen, *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Trinity Press International, Philadelphia, 1993, pp. 128, 131.

ra sapiencial. Así compara la relación entre Jesús y D**s con la relación de padre-hijo varón existente en el hogar patri-kyriarcal o en la escuela de Sabiduría. Al igual que en el último nivel de Q, este lenguaje de padre-hijo varón está en relación con una comprensión exclusivista de la revelación, y al igual que en el Evangelio de Mateo, sirve intereses apologéticos; en el cuarto Evangelio sirve para articular límites defensivos frente al contexto judío de la comunidad joánica.

Los discursos cristológicos, tanto de Mateo como de Juan, que identifican la misión y la vida de Jesús con la Divina Sofía, parecen tener su «contexto de vida» en una situación retórica en la que la comunidad cristiana ya no se entiende a sí misma en continuidad con Israel sino que define su identidad por oposición a sus raíces judías. El intento de la comunidad joánica de marcar sus límites en función de la cristología sapiencial ha quedado introducido en el cuarto Evangelio y se ha perpetuado a causa de la canonización del mismo. Así, el cuarto Evangelio ha sido el responsable del anti-judaísmo y anti-semitismo a través de los siglos y lo sigue siendo hoy.

Es importante señalar que este proceso de generización cristológica también ha afectado profundamente al significado del nombre «padre» referido a D**s en los Evangelios. La atención amorosa y el cuidado divino por el mundo que ha moldeado el sentido del lenguaje y de las imágenes en torno al «padre» en la primera reflexión teológica cristiana era vista en la literatura sapiencial judía como *encarnada y actualizada* en la figura de la Divina Sofía. Esta determinación y calificación sofiológica del título «padre» usado para D**s se ha perdido casi por completo en la conciencia cristiana. En su lugar, la comprensión kyriarcal y teológica de Filón, Juan y otros escritores judíos y cristianos tempranos ha determinado el significado de «padre».

Los procesos canónicos y las «estrategias» kyriarcales que han marginado o eliminado la sofiología —y no las mitologizaciones posteriores de tinte gnóstico referidas a Sofía, como han sostenido algunos— han tenido consecuencias profundas para las articulaciones teológicas y las auto-comprensiones cristianas. En este proceso, la reflexión sofiológica cristiana temprana no sólo se ha entrelazado con el anti-judaísmo, sino que también ha sido borrada de la conciencia «ortodoxa» cristiana. A la vez, el marco kyriocéntrico del dualismo de género masculino-femenino, que le dio forma a las tradiciones sapienciales, no ha sido eliminado sino fortificado gracias a este proceso. Al «naturalizar» el género *gramatical masculino* de Logos, Hijo y Padre, los cristianos han olvidado que este tipo de

lenguaje convencional de género masculino es tan metafórico como el lenguaje de género gramatical femenino referido a Sofía.

Esta masculinización manifiesta y la generización encubierta de la teología cristiana ha determinado las articulaciones teológicas de la pneumatología, la mariología y la experiencia espiritual que entienden a la Mujer, a la Sabiduría o a María como representantes de la humanidad o del alma. Los discursos feministas han tendido a seguir esta lógica de la exclusión canónica de la Divina Sofía y a reinstituir a Sofía en vez de desafiar el marco kyriocéntrico masculino/femenino general de la tradición ortodoxa masculino-mayoritaria. La sección final de este capítulo explorará estos intentos feministas de recuperar las tradiciones en torno a Sofía.

REFLEXIÓN TEOLÓGICA FEMINISTA

Como hemos visto, contrariamente a la literatura sapiencial judía y gnóstica, solamente unos pocos rastros directos de la Divina Sabiduría pueden hallarse en los escritos canónicos cristianos. Esto explica por qué la imaginación cristiana temprana acerca del D**s de Israel reflejado en la *Gestalt* [figura] de la D**sa como Divina Sofía ha sido perdida y olvidada casi por completo en la auto-comprensión de las Iglesias occidentales. La mitología reflexiva del cristianismo temprano ha absorbido estos elementos «femeninos» derivados de la teología sapiencial o del simbolismo en torno a la D**sa, mediante el término gramaticalmente masculino «Logos», o los ha transferido a María, la madre de Jesús, un proceso que trataré de rastrear en el siguiente capítulo.

Dada semejante «memoria selectiva» de la tradición cristiana, la teología feminista ha evaluado los restos de las tradiciones y de la reflexión sofiológica sapiencial del cristianismo temprano de diversas maneras. Pueden distinguirse cuatro direcciones feministas en la interpretación. La primera postura pone reparos a un rescate histórico-teológico de las tradiciones y discursos en torno a Sofía desde un fundamento feminista-exegético. Las dos posturas interpretativas siguientes se manejan ya sea con los términos psicoanalíticos «representación» y «arquetipo» ya con la noción de apropiación teológica en función de la encarnación y la androginia, conceptos que hacen alusión a Calcedonia. Finalmente, mi propia vía de acercamiento al problema trabaja con una teoría sociocultural del lenguaje que no suscribe el determinismo lingüístico sino que, por el contrario, considera que quienes utilizan el lenguaje «crean sentido en contextos especí-

ficos, negociando donde sea necesario para lograr de la forma más plena posible sus objetivos educacionales»⁶⁸.

En primer lugar, Luise Schottroff plantea serias objeciones históricas y teológicas a la recuperación feminista de discursos cristianos primitivos referidos a Sofía⁶⁹. Sostiene que la fascinación de las teólogas feministas con la cristología de Sofía no está adecuadamente situada. La especulación sapiencial encuentra su lugar natural en los círculos masculinos de elite en Israel y refleja sus intereses. La literatura sapiencial intenta instruir al *pater familias* de clase alta. Privilegiar las tradiciones sapienciales del cristianismo temprano en la teología feminista significaría eclipsar el «evangelio de los pobres» (*Armenevangelium*) que está en el corazón de la predicación de Jesús. Este *Armenevangelium* está completamente determinado y moldeado por la tradición profética. Textos tales como Mt 11,25 y 11,28-30 no deben ser considerados textos sapienciales sino elementos sapienciales que han sido integrados en el *Armenevangelium*. El rechazo de los mensajeros de Sofía no puede compararse al rechazo de Sofía, puesto que ella no es asesinada sino que se retira ilesa al cielo.

Las referencias a Sofía, por lo tanto, no deberían ser el punto inicial de una teología feminista de la liberación. Más bien, la misma debe comenzar con el hecho de que el *Armenevangelium*, la revelación de D**s a los *nēpioi*, a los bebés, a los indoctos, a los que no son nadie, es un evangelio de mujeres (*Frauenevangelium*), puesto que han de contarse entre este grupo más mujeres que hombres. La elección por parte de Dios de los «bebés», de los que no se han liberado ni instruido, de los pobres y de los niños supone darse cuenta de la situación difícil de las mujeres en la praxis de un movimiento de Jesús generalmente androcéntrico. Significa alentar a las mujeres a la acción independiente en la conciencia de ser hijas de Dios. Schottroff concluye que la cristología de Sofía debe ser rechazada por motivos históricos y teológicos. La razón histórica está dada en la evaluación negativa que da Schottroff de la tradición sapiencial, que en su estimación no está orientada en absoluto al D**s de la justicia que todo lo abarca, sino que en vez de eso preserva los intereses de los varones de elite. La razón teológica consiste en la muy importante conexión entre el *Armenevangelium*, que significa justicia para las mujeres, y la liberación de las mujeres en el pasado y en el presente.

68. Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, Macmillan, London, 1985, p. 140.

69. Luise Schottroff, «Wanderprophetinnen: Eine feministische Analyse der Logienquelle»: *Evangelische Theologie* 51 (1991), pp. 322-334.

De manera similar, pero por motivos bastante diferentes, Amy Jill Levine pone en duda si las tradiciones de Q son positivas con respecto a las mujeres⁷⁰. Adopta la distinción entre una edición más temprana y una más tardía de Q y sostiene que no tenemos evidencias directas de que las mujeres fueran consideradas o incorporadas al estilo de vida cínico de los predicadores mendicantes de la primera capa. A partir de este argumento, Mary Rose D'Angelo señala que «es particularmente digno de señalarse que todas las referencias a Dios como padre ocurren en unidades asignadas a Q1, y las referencias a Sofía ocurren en unidades asignadas a Q2»⁷¹. Sin embargo, este argumento no hace referencia al marco androcéntrico preconstruido ni a las presuposiciones histórico-teológicas subyacentes a los argumentos estratigráficos de la erudición en torno a Q. Ni Levine ni D'Angelo toman en cuenta los desafíos de Stegemann, Horsley y otros que cuestionan la reconstrucción de la primera capa de Q. Es difícil ver cómo la primera capa de enseñanzas de Q puede haberse referido a una ética radicalmente individualista de vagabundeo voluntario o concluir que las tradiciones históricas de la ejecución de Jesús no tuvieron relación alguna con los dichos originales de Q.

Las objeciones de Schottroff parecen tener un mayor peso histórico y teológico que las de Levine y D'Angelo. No obstante, pareciera que Schottroff supone que podemos identificar precisamente el *Armenevangelium* como la tradición del cristianismo temprano que resulta liberadora para las mujeres y que puede separarse de la tradición sapiencial. Esta autora conjetura que las tradiciones profético-apocalíptica y sapiencial estaban claramente separadas en los discursos teológicos del primer siglo. No considera la transformación de tradiciones sapienciales en y por la proclamación de la *basileia* por parte de los movimientos de Jesús, que es lo que he propuesto en mi propia obra. Antes bien, Schottroff insiste en que la tradición en torno a Sofía está bajo la sospecha permanente de ser una tradición kyriocéntrica masculina de elite que no se preocupa en absoluto por la justicia.

Silvia Schroer se opone con razón a semejante clasificación de las tradiciones sapienciales según las categorías de la historia de las religiones⁷². Señala que los discursos sapienciales están impregnados

70. Amy-Jill Levine, «Who's Catering the Q Affair? Feminist Observations on Q Paraphrase»: *Semeia* 50 (1990), pp. 145-161.

71. D'Angelo, «Theology in Mark and Q», 173.

72. Silvia Schroer, «Jesus Sophia: Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazaret», en D. Strahm y R. Strobel (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden: Theologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodius, Freiburg, 1991, pp. 112-128.

de las enseñanzas de la Mujer Justicia y, asimismo, que en el primer siglo las tradiciones profético-apocalíptica y sapiencial fueron entrelazadas, integradas y transformadas. Finalmente, junto con otros señala que las tradiciones sapienciales habían sido democratizadas en el primer siglo y que gran parte de la tradición sapiencial de los Evangelios refleja una sabiduría folclórica que muy bien podría haber sido articulada por y para mujeres.

Me gustaría añadir una observación de carácter metodológico-teológico a estos argumentos históricos. En mi propia obra he elaborado las tradiciones de Sofía como uno pero *no el único* discurso cristiano temprano que podría abrir posibilidades no realizadas para la teología feminista de la liberación. El *Armenevangelium* me parece que está íntimamente relacionado o, más aun, totalmente integrado en esas tradiciones abiertas de Q que entienden a Jesús y Jonás como mensajeros de Sofía que continúan, aunque sin poner fin, a una larga estirpe de profetas. Este argumento histórico-teológico desafía radicalmente la presuposición que mantienen los especialistas en Q de que la capa más antigua de la fuente de los dichos retrata a Jesús como un filósofo itinerante de un talante parecido al de los cínicos.

Como he argumentado en este capítulo, considero las tradiciones tempranas acerca de «Jesús el mensajero de Sofía» significativas desde un punto de vista teológico porque afirman la particularidad única de Jesús sin tener que recurrir a la exclusividad y la superioridad. A diferencia de las tradiciones apocalípticas judías y cristianas, la tradición sapiencial valora la vida, la creatividad y el bienestar en medio de la lucha. Estos elementos —su carácter abierto, su inclusividad, su énfasis cosmopolita sobre la espiritualidad de la creación y su visión práctica— han resultado especialmente atractivos no sólo para las feministas, sino también para los asiáticos ocupados en la reflexión cristológica.

El Jesús contemplado como sabio y profeta de Sofía nos proporciona dos imágenes cristológicas. Una presenta a Jesús como maestro sabio, que en su vida concreta se relaciona con nuestra búsqueda continua de un D**s clemente. La Sofía-D**s de Jesús ama a toda la humanidad, prescindiendo de vínculos étnicos y sociales, y se preocupa por la liberación y la habilitación de los desvalidos. La otra imagen es que la enseñanza de Jesús no tiene el mero propósito de que se la escuche, sino que debe ser puesta en práctica. En Q hallamos la instancia cristológica más antigua que presenta a Jesús como vocero de la Sabiduría. En él encontramos una manera de responder al pluralismo religioso y el problema mayor del sufrimiento y la in-

justicia⁷³. Nada impide que las teólogas feministas evalúen críticamente el marco kyriocéntrico de la tradición sapiencial (y de todas las demás tradiciones bíblicas) para rearticular algunos de sus discursos de tal manera que las mujer*s puedan reclamarlos teológicamente. Debemos, sin embargo, moldear este discurso de tal manera que no reproduzca el marco de sentido kyriocéntrico, masculino, elitista y preconstruido de la cultura occidental y de la religión cristiana⁷⁴.

El segundo discurso feminista sobre la Divina Sabiduría da la bienvenida al redescubrimiento de las tradiciones bíblicas en torno a Sofía. Intenta, sin embargo, explicar el hecho de que el lenguaje y la tradición cristiana temprana acerca de la Divina Sofía se hayan perdido casi totalmente y sostiene que pueden «desenterrarse» sólo por medio de una dura labor exegética que cuente con la ayuda de la noción psicoanalítica de represión. Joan Chamberlain Engelsman utiliza la teoría del arquetipo de Carl Jung y el concepto freudiano de represión para iluminar por qué la Divina Sabiduría, cuyo poder iguala al de cualquier D**sa helenística y rivaliza con el de YHVH, no aparece abiertamente en la teología judía y cristiana⁷⁵. Sostiene que en la teología de Filón y en los escritores canónicos cristianos tempranos la Divina Sabiduría llegó a ser una víctima del patriarcado, en la medida en que sus predicados y funciones fueron transferidos al Logos-Cristo masculino. La represión final de Sofía se logra en las disputas doctrinales cristológicas y trinitarias de la Iglesia temprana. Por ende, en la historia del cristianismo estas dimensiones femeninas reprimidas de lo Divino vuelven una y otra vez de manera enmascarada y destructiva.

Sin embargo, esta interpretación, que se ayuda de los arquetipos psicológico-culturales de la femineidad y la masculinidad para entender la Divina Sabiduría, no puede sino reproducir los términos básicos del sistema de sexo/género patriarcal occidental. Uno puede encontrar este tipo de sistema simbólico kyriocéntrico desarrollado

73. R. S. Sugirtharajah, «Wisdom, Q, and a Proposal for a Christology»: *Expository Times* 102 (1990), pp. 42-46. Esta propuesta se acerca a la mía, aunque el artículo no se refiera a *En memoria de ella*.

74. Para un intento masculino-mayoritario de subrayar la importancia de la cristología sapiencial véase Walter Kasper, «Gottes Gegenwart in Jesus Christus: Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie», en W. Baier (ed.), *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt*, I, EOS Verlag, St. Ottilien, 1987, pp. 311-327.

75. Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine*, Westminster, Philadelphia, 1979, pp. 95-148. Pueden hallarse argumentos un poco diferentes en Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983, pp. 57-61. Chamberlain Engelsman utiliza la teoría jungiana de los arquetipos; Radford Ruether critica con razón el sistema simbólico masculino-femenino de Jung, en el que lo femenino siempre es ordenado en segundo lugar.

plenamente en la teología de Filón y articulado parcialmente en los escritos cristianos gnósticos y patrísticos. Sin embargo, como he tratado de demostrar, no es evidente que la reflexión sofiológica cristiana más antigua funcione con semejante dualismo de género masculino-femenino, puesto que no reflexiona sobre la masculinidad de Jesús. Antes bien, su lenguaje sofiológico intenta entender la misión histórica y el destino de Jesús de Nazaret en términos teológicos.

Podría contradecirse este argumento con la observación de que los discursos cristianos tempranos simplemente presuponen la masculinidad de Jesús pero no la tratan. Pero tal contra-argumento pasa por alto el hecho de que los discursos del cristianismo temprano, al igual que sus equivalentes modernos, eran conscientes del dualismo de género y sus implicaciones teológicas. Por ejemplo, en el Evangelio apócrifo de Tomás se reunieron probablemente en una época temprana los dichos de Jesús, el Viviente, que habla como la Divina Sabiduría⁷⁶. Este evangelio tiene un dicho interesante que parece tener que ver con el dualismo de género en relación con el bautismo:

Jesús vio a unos pequeños que mamaban. Dijo a sus discípulos: «Estos pequeños que maman son semejantes a los que entran en el Reino». Le dijeron: «Entonces, ¿haciéndonos pequeños entraremos en el Reino?». Jesús les dijo: «Cuando hagáis de los dos uno y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro y lo de arriba como lo de abajo de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo, a fin de que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino; cuando hagáis ojos en el lugar de un ojo y una mano en el lugar de una mano y un pie en el lugar de un pie, una imagen en el lugar de una imagen, entonces entraréis [en el Reino] (*logion* 22).

Davies concluye su discusión del *logion* afirmando que:

El *logion* 22 de Tomás no habla del bautismo en Cristo. Más bien, uno entra el Reino por medio del bautismo o de la reunificación. Es muy probable que el bautismo en la *basileia* (comunidad de naciones) sea una idea más primitiva que la idea del bautismo en Cristo. Concuera mucho más con la idea del bautismo de prosélitos en el judaísmo y con las consecuencias del bautismo de Juan que la idea de Pablo del bautismo en Cristo⁷⁷.

76. Stevan L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, Seabury Press, New York, 1983.

77. *Ibid.*, 129 s.

El *logion* 22 de Tomás afirma entonces que el bautismo en el reino significaba la abolición de las diferencias de sexo/género. Este nuevo estado no se ve como andrógino o masculinizado, sino como libre de género. Así, el *logion* 22 no puede leerse a la luz del *logion* 114, que a menudo se cita en este contexto:

Simón Pedro les dijo: «Que María nos deje, porque las mujeres no son dignas de la Vida». Jesús dijo, «Mira, yo la guiaré de manera que la haré varón, para que pueda también llegar a ser un espíritu viviente, siendo como vosotros varones. Pues toda mujer que se haga varón entrará al Reino de Dios»⁷⁸.

En su reseña crítica de este molesto dicho, en la que lo contextualiza dentro del pensamiento gnóstico, Marvin Meyer se ha esforzado por probar que no es una adición posterior al Evangelio de Tomás, sino indispensable para su teología. Sin embargo, para fundamentar su posición tiene que presuponer que el Evangelio de Tomás en «su forma actual pertenece por lo menos a la periferia del gnosticismo cristiano»⁷⁹. Este argumento circular hace probable que Davies tenga más razón cuando concluye: «Sin embargo, hay demasiadas expresiones únicas y anómalas en el [*logion*] 114 como para que podamos considerarlo parte del Evangelio de Tomás original»⁸⁰. En todo caso, una comparación de ambos *logia* demuestra que el sexo/género no se daba por supuesto en el discurso cristiano temprano, sino que se trataba directamente.

En su libro *Sexism and God-Talk* Rosemary Radford Ruether desarrolla un tercer modo de tratar el problema de la ausencia de Sofía en los escritos cristianos canónicos. Acepta la teoría de la represión de Chamberlain Engelsman y argumenta que Sofía nunca fue desarrollada plenamente en las Escrituras como figura divina femenina. Aunque Radford Ruether reconoce la cooptación de la Diosa en el monoteísmo judío y cristiano, a esta autora le plantea problemas la importación teológica de la femineidad. Sostiene que a pesar de la adopción de la imaginería del Logos, la reflexión teológica sobre el lado femenino de D**s no fue totalmente interrumpida en el cristianismo. Se incorporaron al discurso cristiano muchas de las tradiciones judías y cristianas tempranas y fueron transferidas a la figura del Espíritu Santo. Por consiguiente, Radford Ruether les advierte a las feministas que esforzarse demasiado por «apropiarse

78. *Ibid.*, 171.

79. Marvin W. Meyer, «Making Mary Male: The Categories "Male" and "Female" in the Gospel of Thomas»: *New Testament Studies* 31 (1985), p. 554.

80. Davies, *The Gospel of Thomas*, 153.

del lado “femenino” de Dios dentro de esta jerarquía de género patriarcal significaría simplemente reforzar el problema de los estereotipos de género al nivel del lenguaje sobre D**s⁸¹.

De una forma positiva, Radford Ruether argumenta que el lenguaje masculino para lo Divino debe perder su lugar privilegiado en los discursos cristianos. Esta autora entiende a Cristo como «la humanidad liberada». Como tal, él/ella [he/it] no ha de ser limitado al Jesús histórico. «Antes bien, la humanidad redentora va delante de nosotros, llamándonos a dimensiones de la liberación humana todavía inconclusas»⁸². Estoy de acuerdo con su intento de desplazar el debate hacia una discusión del uso del lenguaje. Sin embargo, me pregunto si su articulación positiva de Cristo como «humanidad liberada» no hace sino desplazar sólo el problema desde un lenguaje masculino empleado para referirse a D**s y a Cristo a una noción de humanidad ella masculina y definida por varones. Como ilustra la cita del *logion* 114 del Evangelio de Tomás, en la tradición occidental «el carácter de lo humano» y la «humanidad» han sido identificados consistentemente como lo masculino y la masculinidad⁸³. Por tanto, un cambio desde un lenguaje de D**s a un supuesto lenguaje humano no deconstruye el marco de referencia occidental cultural y religioso, sino que más bien lo reproduce.

De manera similar, una discusión teológica feminista de los rasgos sofiológicos en las Escrituras cristianas que no evalúe críticamente al mismo tiempo la femineidad reproduce el sistema occidental de sexo/género. Al interpretar las pisadas cristianas tempranas de Sofía en función de la doctrina cristológica, esta vía de acercamiento trata de entender a Jesús como verdadera diosa y verdadero hombre⁸⁴. En Jesús contemplado como la encarnación de Sofía, la naturaleza divina/femenina y humana/masculina están integradas. A diferencia de la tradición occidental hegemónica, esta interpretación no concibe de lo femenino negativamente. No considera la masculinidad como la forma paradigmática de ser humano ni interpreta la naturaleza divina de Cristo en función del dualismo de género kyriar-

81. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, 61.

82. *Ibid.*, 138.

83. Patricia Hill Collins (*Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston, 1990) distingue una noción afrocéntrica del humanismo distinta de la que critican las feministas occidentales. Tal «humanismo» diferente brota de la experiencia de los «Otros oprimidos». Es una «visión humanista de la auto-actualización, la auto-definición y la auto-determinación» (p. 224).

84. Sobre esta posición véase James M. Robinson, «Very Goddess and Very Man: Jesus' Better Self», en King, *Images of the Feminine in Gnosticism*, 113-127, y Elizabeth A. Johnson, «Jesus the Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), pp. 261-294.

cal, que interpreta la femineidad como un modelo o tipo inferior. En vez de eso, esta interpretación corre el peligro de sucumbir a una comprensión de género dualista y «romántica» que idealiza la femineidad como representante de cualidades superiores trascendentes y salvíficas.

Al ensalzar la femineidad y la naturaleza femenina de Cristo como algo divino, esta interpretación feminista no puede sino reproducir el sistema cultural occidental de sexo/género en términos teológicos. Lo hace en la medida en que diviniza las nociones socioculturales patriarcales de género relativas a la femineidad e interpreta la femineidad y la masculinidad según el modelo doctrinal cristológico de Calcedonia. Cada vez que la teología en general y la cristología sapiencial en particular se sitúa dentro de un marco de dualismo de género esencial, no puede sino reproducir los intereses teológicos patri-kyriarcales⁸⁵.

A partir de estas discusiones feministas he sugerido una *cuarta* manera en que la reflexión teológica feminista puede tratar el discurso residual sobre la Divina Sabiduría en las Escrituras cristianas. Esta aproximación desplaza la discusión sobre la figura femenina de la Sabiduría de un nivel de reflexión psicológico-ontológico-cristológico a un nivel de reflexión lingüístico-simbólico. Este desplazamiento está justificado en la medida en que la teología sapiencial debe entenderse no como productora de un discurso sofiológico unificado sino como una mitología reflexiva orientada a múltiples aspectos. Como he tratado de mostrar en este capítulo, el lenguaje gramaticalmente masculino de la teología sapiencial tiene dificultades para hablar adecuadamente de la Divina Sabiduría en el marco kyriocéntrico preconstruido del monoteísmo cristiano y judío. En la medida en que este lenguaje lucha por no transformar a la Divina Sabiduría en una segunda deidad femenina subordinada a la deidad masculina, también lucha en contra de la cosificación teológica del monoteísmo en función del sistema de sexo/género.

Los discursos bíblicos sobre D**s no siempre han tenido éxito a la hora de evitar este peligro, puesto que han utilizado predominantemente lenguaje, metáforas e imágenes masculinos para hablar de lo Divino. Además, la interpretación bíblica reproduce este tipo de lenguaje kyriocéntrico sobre D**s cuando entiende el discurso sobre la divina Mujer Sabiduría en términos metafóricos, mientras que al mismo tiempo interpreta el discurso masculino sobre D**s, el Padre

85. Véase, por ejemplo, Christa Mulack, *Jesus der Gesalbte der Frauen*, Kreuz Verlag, Stuttgart y Berlin, 1987.

y Señor, como lenguaje teológico descriptivo que expresa adecuadamente la naturaleza y el ser de D^{ss}. Este uso lingüístico oscurece el hecho de que, según la tradición judía y cristiana, el lenguaje humano acerca de D^s siempre debe ser entendido como metafórico. El lenguaje sobre D^{ss} es simbólico, metafórico y analógico porque el lenguaje humano nunca puede hablar adecuadamente acerca de la realidad divina.

Sostengo que la reflexión teológica feminista sobre la tradición sofrológica bíblica debe por lo tanto adoptar una teoría del lenguaje que no suscriba el determinismo lingüístico. El lenguaje kyriocéntrico a menudo se entiende como un lenguaje «natural» que describe y refleja la realidad, antes que como un sistema de clasificación gramatical que construye la realidad en términos kyriarcales androcéntricos. El lenguaje androcéntrico convencional es producido, regulado y realizado por los intereses de la sociedad y la cultura kyriarcales. Si el lenguaje no es un reflejo de la realidad, sino un sistema lingüístico sociocultural, entonces la relación entre el lenguaje y la realidad no es un «hecho dado» esencial sino que es construido en el discurso. Esto es especialmente cierto cuando el lenguaje habla de la realidad divina, puesto que la realidad divina no puede ser encerrada en el lenguaje humano. La incapacidad de comprender y expresar quién es D^{ss} prohíbe cualquier absolutización de símbolos, imágenes o nombres para D^{ss}, sean gramaticalmente masculinos, femeninos o neutros. Semejante relatividad absoluta del lenguaje teológico sobre D^s demanda, por el contrario, una proliferación de símbolos, imágenes y nombres para expresar una realidad divina humanamente incomprensible.

Si el lenguaje es una convención sociocultural y no un reflejo de la realidad, entonces uno debe rechazar teológicamente la identificación ontológica del género gramatical y de la realidad divina, así como del género gramatical y de la realidad humana. No todos los idiomas tienen género, ni tienen tres géneros gramaticales, ni identifican el género natural con el género gramatical. La identidad masculina o femenina no se define por el género biológico sino que se construye mediante convenciones sociales, culturales, religiosas y étnicas. La femineidad biológica y la femineidad cultural han tenido sentidos considerablemente diferentes, por ejemplo, para una mujer libre o una esclava en la antigua Atenas, para una reina o sus siervas en la Europa medieval y para la dama blanca de una plantación o su esclava negra en Estados Unidos⁸⁶. La teología feminista tiende a

perpetuar la comprensión de la femineidad en términos racistas y burgueses. Aunque ha planteado el problema crítico de la dimensión «femenina» de lo Divino⁸⁷, no ha tratado suficientemente el hecho de que, por ejemplo, la teología sapiencial egipcia imaginaba a Isis-Sofía en la *Gestalt* [forma] de una Mujer Divina *negra*, ni ha reflexionado sobre las consecuencias que esto tiene para la sofología y la auto-comprensión cristianas⁸⁸.

En resumen, el redescubrimiento de la teología y cristología sapiencial de los escritos bíblicos requiere que las teólogas feministas reflexionen sobre la insuficiencia del lenguaje andro-kyriocéntrico y que evalúen críticamente su función en el discurso teológico cristiano. Un redescubrimiento de las tradiciones sapienciales no nos invita a repetir el lenguaje de la temprana teología sapiencial judeo-cristiana. Más bien, nos obliga a continuar la lucha en contra del lenguaje masculino convencional sobre D^{ss} y las funciones e implicaciones autoritarias exclusivistas de tal lenguaje. La teología feminista debe rearticular los símbolos, las imágenes y los nombres de la Divina Sofía en el contexto de nuestras propias experiencias y luchas teológicas de tal manera que el lenguaje masculino absolutizado y fosilizado acerca de D^s y Cristo sea cuestionado y socavado radicalmente y que el sistema cultural occidental de sexo/género sea radicalmente deconstruido. Un intento exegético feminista de reconstruir las huellas de Sofía como cristología emancipadora nos invita a desarrollar una praxis crítica de sofología reflexiva. Esta práctica feminista crítica tiene que clasificar y evaluar aquellos rastros de la cristología emancipadora en general y de la teología sapiencial bíblica en particular que abran posibilidades de liberación y bienestar que todavía no hayan sido realizadas plenamente en la historia⁸⁹.

Thought, Beacon, Boston, 1988, ha descrito gráficamente estas relaciones en la Antigüedad y en el mundo moderno

⁸⁷ Susan Brooks Thistlethwaite, *Sex, Race, and God: Christian Feminism in Black and White*, Crossroad, New York, 1989

⁸⁸ Véase, por ejemplo, Ean Beck, *The Cult of the Black Virgin*, Arkana, Boston, 1985, Ivan Van Sertima (ed.), *Black Women in Antiquity*, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1988, Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1988, China Galland, *Longing for Darkness: Tara and the Black Madonna*, Penguin Books, New York, 1990

⁸⁹ Véanse, por ejemplo, los ejercicios prácticos y los rituales litúrgicos en Susan Cady, Marian Roman y Hal Taussig, *Wisdom's Feast: Sophia in Study and Celebration*, Harper & Row, New York, 1989

86 Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist*

Capítulo 6

A IMAGEN Y SEMEJANZA DE ELLA

MUJERES DE LA SABIDURÍA

Desde ahora todas las generaciones me llamarán feliz,
pues el Poderoso ha hecho grandes cosas por mí:
¡Santo es su nombre! (Lc 1,48-49).

Regocíjate, vasija de la sabiduría de D**s,
depósito de la providencia de D**s.
Regocíjate, pues se demuestra la necedad de los filósofos,
y la lógica de los lógicos es desalojada.
Regocíjate, porque los agudos disputadores se embotan,
los hacedores de los mitos se quedan sin palabras.
Regocíjate, pues rompes el tejido de los atenienses,
y llenas las redes de quienes pescan.
Regocíjate, pues sacas las almas de la profundidad de la ignorancia
y las bañas en la luz que contiene todo saber¹.

El hecho de que María Santísima, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, no recibiera la misión propia de los Apóstoles ni el sacerdocio ministerial, muestra claramente que la no admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal no puede significar una menor dignidad ni una discriminación hacia ellas, sino la observancia fiel de una disposición que hay que atribuir al Señor del Universo².

1. Gerhard G. Meersseman (ed.), *Der Hymnos Akathistos im Abendland: Die älteste Andacht zur Gottesmutter*, Universitätsverlag, Freiburg, 1958; la traducción inglesa del texto citado es por Barbara Newman, «The Pilgrimage of Christ-Sophia»: *Vox Benedictina* 9 (1992), p. 20.

2. Juan Pablo II, *Carta apostólica «Ordinatio Sacerdotalis» sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres*, Vaticano, 22 de mayo de 1994. Véase también la discusión sobre esta afirmación en *America* 171 (1994), pp. 16-26.

En este último capítulo quisiera centrarme en la figura de María de Nazaret, una figura «mitologizada» más allá de cualquier semblanza histórica. Ciertamente que ese acercamiento deconstructivo a la figura de María resulta más aceptable para la teología protestante de lo que resulta un acercamiento semejante a la figura de Jesús. Pero no sólo por eso. También puede demostrarse que la mitologización de María se desarrolló de manera muy similar a la de Jesús. Sin embargo, tal vía de acceso deconstructiva a María causa un mayor revuelo emocional entre los católicos romanos, que han cultivado la mariología y la devoción mariana durante siglos. En todo caso, tal método deconstructivo se hace necesario si es que las imágenes y los títulos del culto y la devoción marianos han de ser integrados al lenguaje de D* 's, donde tienen su lugar adecuado. Además, la tradición católica proporciona una rica fuente para visualizar a D**s como manifiesto en la *Gestalt* [figura] de una mujer y para hablar de lo Divino en un lenguaje y con una imaginaria simbólica femeninos, puesto que está alimentada por las antiguas tradiciones de la D* 'sa. La teología sólo podrá vislumbrar a la mujer histórica María de Nazaret, que visitó a Isabel en las sierras de Ain Karim, si destituye las imágenes y los iconos de María. Podrá nombrar lo Divino en términos inclusivos únicamente si reintegra al discurso teológico propiamente dicho el lenguaje y las imágenes de la D**sa en general y de la Divina Sabiduría en particular, tradiciones que han sido transferidas en primer lugar a Jesús y luego a María de Nazaret.

LA HIJA AMADA DEL/DE LOS PADRE/S³

Las teólogas feministas están de acuerdo en general en su crítica de la imagen masculino-mayoritaria de María y de la mariología patriarcal. Esta crítica ha desenmascarado las imágenes y los símbolos de la mariología hegemónica como proyección religiosa de una jerarquía sacerdotal masculina y célibe —una proyección que ha legitimado ideológicamente la dominación masculina en la Iglesia y la sociedad—. La mariología masculino-mayoritaria la ha legitimado en el pasado y la sigue legitimando todavía hoy, como lo muestra la afirmación de Juan Pablo II en el epígrafe inicial. Al presentarles a las mujeres la imagen de la virgen perpetua y madre afligida María, los clérigos predicaban un modelo de femineidad que las mujeres comunes no pueden imitar. María, como «el ser de yeso de la gruta de

Lourdes»⁴ completamente desexualizada, el símbolo de la humilde obediencia, sirve para inculcarles religiosamente a las mujeres normales la dependencia, la subordinación y la inferioridad. Muchas mujeres católicas romanas comparten la experiencia de la escritora norteamericana Mary Gordon:

En mi época María era un palo con el cual castigar a las chicas listas. Su ejemplo era mencionado constantemente: un ejemplo de silencio, de subordinación, del placer de sentarse en el asiento de detrás.

[...] Para las mujeres como yo fue necesario rechazar esa imagen de María para poder aferrarnos a la frágil esperanza de lograr algo en el campo intelectual, de la identidad independiente, de la realización sexual, por ende, se nos negó una potente imagen femenina cuya aplicación era universal⁵.

Las teólogas feministas señalan que la mariología y el culto de María masculino-mayoritarios devalúan a las mujeres de tres maneras: en primer lugar, al enfatizar la virginidad en detrimento de la sexualidad; en segundo lugar, al asociar unilateralmente el ideal de la «verdadera femineidad» con la maternidad; y en tercer lugar, al valorar religiosamente la obediencia, la humildad, la pasividad y la sumisión como las virtudes cardinales de las mujeres⁶. María, la sierva del Señor humilde, abnegada, pura, madre paciente llena de aflicción, se predica a las mujeres como el modelo que debe ser imitado pero que nunca puede ser alcanzado totalmente. Por otra parte María, la hermosa virgen y madre misericordiosa, es una expresión del deseo masculino moderno de lo eternamente femenino, que es proyectado hacia el cielo. Finalmente, María, la poderosa Reina del Cielo y de la Tierra, expresa deseos nacionalistas modernos de hegemonía, aunque las imágenes y los títulos estén arraigados en la sociedad feudal medieval. La imagen de la «servidora del Señor» sexualmente inexperta, abnegada, obediente y servil, proyectada al cielo como lo eternamente femenino, no puede sino servir los intereses kyriarcales. En resumen, la mariología masculino-mayoritaria sigue inscribiendo una imagen sociocultural de lo femenino que santifica la marginación y la explotación de las mujeres. Esta María no puede

4 Dorothee Solle, «Maria ist eine Sympathisantin», en D. Solle, *Sympathie Theologisch-politische Traktate*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1978, pp. 56

5 Mary Gordon, «Coming to Terms with Mary» *Commonweal* (January 15, 1982), p. 11

6 Demosthenes Savramis, «Die Stellung der Frau im Christentum Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias», en W. Schopsdau (ed.), *Mariologie und Feminismus*, Vandenhoeck, Göttingen, 1985, p. 29

3 Vaticano II, *Lumen gentium*, 53

ser un modelo inspirador y liberador para las mujeres, ya sea como el ser humano femenino pero subordinado⁷ ya como la Madonna divinizada pero no totalmente divina.

Estas formas ideologizadoras y mitologizadoras de la mariología masculino-mayoritaria a menudo van de la mano de una política conservadora de restauración eclesiástica y social. No es casual que los dogmas mariológicos clásicos fueran articulados en un momento en que la forma imperial grecorromana del cristianismo se institucionalizó y llegó a operar históricamente:

Las imágenes de los soberanos celestiales se desarrollaron paralelamente a la iconografía imperial secular. Al Cristo imperial, ya la norma en la época de Constantino, le siguió después del Concilio de Éfeso de 431 una María al estilo de una emperatriz⁸.

Las condiciones sociales imperiales, feudales y burguesas fueron la raíz y el horizonte de la mariología y del culto medievales⁹. Tales tendencias políticamente conservadoras también han influido en la articulación de la mariología en los tiempos modernos. Barbara Corrado Pope, por ejemplo, ha documentado que el «siglo de María», que comenzó en 1854 con el dogma de la inmaculada concepción, y que llegó a su momento culminante en 1950 con la proclamación dogmática de Pío XII relativa a la asunción de María al cielo, propagó una actitud antimodernista defensiva. Su política nostálgica, conservadora, con la mirada puesta en el pasado, añoraba el orden tradicional de la monarquía y temía los cambios sociales radicales¹⁰.

En nuestro siglo las tendencias mitologizadoras en mariología han fomentado una política conservadora, restauracionista y de un anticomunismo agresivo. Igual que en el siglo XVI se rezaba el rosario por los turcos, y en el XIX por los ateos, así también durante los días de la Guerra Fría, al recitar el rosario se pedía por la conversión de Rusia. Una tendencia política semejante a ésta, reaccionaria en lo

7 Kari Elisabeth Børresen, «Männlich-Weiblich Eine Theologiekritik» *Una Sancta* 35 (1980), pp. 325-334.

8 Helga Scurie, «Maria-Ecclesia als Mitherrscherin Christi Zur Funktion des Sponsus-Sponsa Modells in der Bildkunst des 13. Jahrhunderts», en H. Rocke, C. Opitz y R. Bauer (eds.), *Maria, Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, edition diskord, Tübingen, 1990, p. 120.

9 Ursula Nilgen, «Maria Regina — ein politischer Kultbildtyp?» *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 19 (1981), pp. 1-33.

10 Barbara Corrado Pope, «Immaculate and Powerful The Marian Revival in the Nineteenth Century», en C. W. Atkinson, C. H. Buchanan y M. R. Miles (eds.), *Immaculate and Powerful The Female in Sacred Image and Social Reality*, Beacon Press, Boston, 1985, pp. 173-201.

social y en lo eclesiástico, es perceptible en la restauración actual tras el Vaticano II de las estructuras kyriarcales de la Iglesia.

En la década anterior, en la que socialmente se promulgó una vez más «el nuevo culto de la femineidad» para poder relegar a las mujeres a trabajos con bajos salarios o empujarlas a que vuelvan a dedicarse únicamente a sus hogares, la política reaccionaria en la Iglesia ha ido de la mano de muchos relatos de apariciones de María, de un incremento de los grupos religiosos de derecha capitalista y de la exclusión de las mujeres de la ordenación y del liderazgo eclesial¹¹. Los intentos feministas de revisar la mariología masculino-mayoritaria y de rearticular la mariología como una empresa liberadora para las mujeres no sólo deben escrudinar el lenguaje doctrinal y la imaginería cültica. También deben enfrentarse a su contexto sociohistórico¹² con su consiguiente mariología dominante políticamente conservadora, si es que no quieren contribuir a la continua marginación y explotación de las mujeres.

Elisabeth Gossmann critica la teología feminista por centrarse demasiado unilateralmente en la mariología kyriarcal hegemónica y no prestar suficiente atención a la larga tradición de la reflexión teológica hecha por mujeres sobre María así como a su veneración religiosa¹³. La obra de Gossmann ha documentado que las mujeres han articulado una comprensión diferente a la de la mariología masculino-mayoritaria y que han desarrollado una imagen de María muy positiva a través de los siglos. Por ejemplo, mientras que la mariología masculino-mayoritaria ha subrayado la oposición entre María y Eva, las reflexiones mariológicas de las mujeres han tratado de establecer una relación entre ambas representaciones al ver a María como hija de Eva¹⁴. Gossmann sostiene que cualquier teología feminista que no tenga en cuenta que las mujeres han articulado una tradición mariológica diferente es culpable de la misma inadvertencia y el mismo olvido que determina la producción de saberes en la teología masculino-mayoritaria.

11 Véase, por ejemplo, el informe de Richard N. Ostling, «The Search for Mary Handmaid or Feminist?», en *Time* (30 de diciembre 1991), pp. 62-66.

12 Véase el análisis del contexto latinoamericano llevado a cabo por Ivone Gebara y Clara María Bingemer, *Mary — Mother of God, Mother of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1987, pp. 128-158.

13 Elisabeth Gossmann, «Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte», en Rocke, Opitz y Bauer, *Maria, Abbild oder Vorbild*, 19-36; Elisabeth Gossmann, «Mariologische Entwicklungen im Mittelalter Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte», en E. Gossmann y D. R. Bauer (eds.), *Maria für alle Frauen oder über alle Frauen?*, Herder, Freiburg, 1989, pp. 63-85.

14 Véase el análisis crítico de Eva Schirmer, *Eva-Maria. Rollenbilder von Männern für Frauen*, Laetare Verlag, Offenbach, 1988.

Las tradiciones mariológicas de mujeres a las que todavía tenemos acceso deben ser interrogadas críticamente para determinar si y en qué medida se animan a permitirnos superar los límites marcados doctrinal y/o culturalmente¹⁵. Al igual que la mariología hegemónica¹⁶, la reflexión mariológica feminista sigue orbitando alrededor de dos complejos de problemas: por un lado, María de Nazaret y su significado ideal-tipológico, y, por el otro, la doctrina mariológica y la veneración cúlrica¹⁷. No obstante, no puedo estar de acuerdo con el juicio de Gossmann en el sentido de que la mariología feminista contemporánea se ha concentrado demasiado en la remitologización e interpretación psicológica profunda y ha demostrado demasiado poco interés en la historia del dogma y en los sistemas de creencias doctrinales. Al contrario, sostengo que la mariología feminista se ve limitada precisamente porque se ha confinado demasiado a menudo a un método de la «historia de las ideas» que depende de la historia del dogma mariológico¹⁸. Por ese motivo la teología feminista ha tendido a descuidar la vía de acceso sociohistórica y la revisión crítica de la mariología como, por ejemplo, había comenzado a hacer el libro de Marina Warner¹⁹. Sugiero que los discursos teológicos feministas no han analizado críticamente la medida en que sus reflexiones teológicas sobre María permanecen dentro de los límites religioso-doctrinales y cultural-simbólicos trazados por la teología masculino-mayoritaria y la doctrina eclesial. Los intentos feministas de remitologización también sufren de estas limitaciones kyriarcales.

15 En relación con las beguinas véase, por ejemplo, Martina Wehrli Johns, «Haushalterin Gottes Zur Mariennachfolge der Beginen», en Rockelein, Opitz y Bauer, *Maria, Abbild oder Vorbild*, 147-167. Sin embargo, no debe olvidarse que la «tradición de las mujeres» siempre estaba bajo sospecha de herejía y bajo observación por parte de la Inquisición. Véase P. Segl, «Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie», en P. Dinzelsbacher y D. R. Bauer (eds.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Bohlau, Kolln, 1988; Johannes Thiele, «Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters Eine historische Orientierung», en J. Thiele (ed.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1988, pp. 9-34, con una discusión sobre la bibliografía.

16 Para información adicional veanse las contribuciones en W. Beinert y H. Petri (eds.), *Handbuch der Marienkunde*, Pustet, Regensburg, 1984.

17 Véase, por ejemplo, Rosemary Radford Ruether, *Mary — The Feminine Face of the Church*, Westminster Press, Philadelphia, 1977; Christa Mulack, *Maria, Die geheime Göttin im Christentum*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1985.

18 Sobre tal crítica véase también Gabriela Signori, «Marienbilder im Vergleich Marianische Wunderbücher zwischen Weltklerus, städtischer Ständevielfalt und ländlichen Subsistenzproblemen (10-13. Jahrhundert)», en Rockelein, Opitz y Bauer, *Maria, Abbild oder Vorbild*, 58-90.

19 Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Knopf, New York, 1976.

En tanto que las feministas intentan rearticular la mariología de una manera *diferente*, sugiero que podemos conseguir algo más que simple información sobre la tradición mariológica de las mujeres. Al estudiar esta tradición podemos conscientizarnos acerca de nuestras propias limitaciones epistemológicas, así como de las determinaciones políticas de las estructuras de poder kyriarcales. Tal conscientización es necesaria, porque los estudios feministas permanecen aún atrapados en el horizonte kyriocéntrico y en el marco preconstruido de sentido determinado por las nociones hegemónicas culturales y religiosas acerca de la femineidad. Las feministas hoy, como sus hermanas precursoras, siguen engranadas en el encierro establecido por las estructuras de dominación sociales y eclesiales. Por lo tanto, cualquier mariología formulada desde la perspectiva de las mujeres debe tratar conscientemente, con la ayuda del análisis feminista sistémico, de explorar su enmarañamiento en las estructuras kyriarcales y las ideologías kyriarcales para evitar la reproducción inconsciente de las mismas. Incluso un teólogo astuto como Leonardo Boff, uno de los principales teólogos de la liberación en América Latina, no escapa del mito burgués-romántico y cultural-arquetípico de la femineidad, sino que lo reproduce teológicamente²⁰. En la época moderna este mito ha legitimado no solamente el carácter de «alteridad», la inferioridad, la deficiencia y el estatus de segunda clase de todas las mujeres, sino también el de los hombres oprimidos, que son categorizados como «femeninos».

Los discursos mariológicos que se consideran feministas deben escudriñar críticamente una y otra vez la ubicación sociopolítica de su reflexión teológica. Por lo que yo puedo ver, pueden distinguirse cuatro vías de acceso en la mariología masculino-mayoritaria, que también tienden a aparecer en las reconstrucciones feministas: el *método de la Reforma* trata de podar los excesos mariológicos; el *método ideal-típico* entiende a María como la representante de una nueva Iglesia y humanidad; el *método doctrinal-mitologizador* intenta integrar a María, «la divina madre y diosa», al sistema dogmático de la Iglesia; el *método cúlrico-espiritual* celebra a María como una cuasi-D^{***}sa.

Una vez más debe subrayarse que estas cuatro vías de acceso están condicionadas por fuerzas político-culturales y presiones religioso-institucionales que no pueden pasarse por alto en una reconstrucción teológica feminista. Mientras que el método de la Reforma y el método ideal-típico tienden a masculinizar al cristianismo, los

20 Leonardo Boff, *El rostro materno de Dios*, San Pablo, Madrid, 1991.

métodos mitologizadores y cúltricos terminan expandiendo teológicamente la construcción femenina cultural-kyriocéntrica del sistema occidental de sexo/género. La mariología masculino-mayoritaria —ya sea «desde abajo» o «desde arriba»— sigue sirviendo a los intereses kyriarcales.

LA MARIOLOGIA «DESDE ABAJO»

Los discursos que buscan articular una «mariología desde bajo» se concentran sobre el ser humano María de Nazaret, desmitologizando su imagen.

1. *El método historizador de la teología de la Reforma* insiste sobre un retorno a las fuentes de la Sagrada Escritura y enfatiza la centralidad de la cristología²¹. Este énfasis ocasionó una crítica cabal del culto mariológico de la iglesia en la época de la Reforma protestante:

Era el enfoque equivocado, a saber, mas sobre María que sobre Cristo, lo que tuvo consecuencias desastrosas. Por consiguiente, *el descubrimiento de la Reforma y la puesta en practica de los programas teológicos de la Reforma consisten en una correccion formal de la doctrina mariologica* [énfasis en el original]²².

La crítica protestante de la mariología ha insistido a través de los siglos en que la mariología —si es que ha de existir— debe situarse dentro de la antropología o la eclesiología, pero no dentro de la teología propiamente dicha ni de la soteriología.

La crítica de la mariología fue de la mano de la abolición del ideal de la virginidad y su institucionalización monástica. El rechazo protestante de la mariología tendió a fomentar la patriarcalización de la teología y la Iglesia, en la medida en que la Reforma no desafió críticamente ni el matrimonio patriarcal ni la visión de la sexualidad ni la posición de las mujeres en el ministerio de la iglesia. La eliminación de María y de los santos del cosmos espiritual de la teología tuvo como consecuencia —probablemente involuntaria— que las mujeres ya no aparecieran en el cosmos simbólico religioso ni en la

21 Veanse G. Heintze, «Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart», en W. Beinert (ed.), *Maria — Eine ökumenische Herausforderung*, Pustet, Regensburg, 1984, pp. 57-74; G. Maron, «Die Protestanten und Maria», en E. Moltmann-Wendel, H. Kung y J. Moltmann (eds.), *Was geht uns Maria an? Beiträge zur Auseinandersetzung in Theologie, Kirche und Frömmigkeit*, Mohn, Gütersloh, 1988, pp. 60-71.

22 Eberhard Wolfel, «Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie», en Schopssdau, *Mariologie und Feminismus*, 77.

esfera pública de la teología y la Iglesia. Esta concentración sobre una cristología determinada por varones amenazó con transformar al protestantismo en una religión puramente masculina sin representación celestial simbólica alguna de las mujeres²³. Tal kyriocentrismo religioso no solamente produjo la pobreza emocional de la espiritualidad de la Reforma, sino que también determinó la experiencia religiosa y las preguntas de muchas feministas cristianas²⁴.

Las propuestas feministas que adoptan esta vía de acceso de la Reforma también vuelven a la Biblia para desarrollar una mariología liberadora desde abajo. El «Informe resumido sobre la mariología» de la Consulta de Teología Asiática, que tuvo lugar en 1987 en Singapur, define la tarea de la teología feminista de una doble manera. En primer lugar, las mujeres asiáticas, para poder liberarse de ellas, deben señalar primero cuáles son las formulaciones destructivas de las interpretaciones masculino-mayoritarias de María —que tienen más de dos mil años de antigüedad—. En un segundo paso, las mujeres han de leer la Escritura *como mujeres* dentro de sus propios contextos culturales para redescubrir a la mujer liberada y liberadora, María²⁵. Como las mujeres asiáticas, otras teólogas feministas de la liberación representan a María como discípula ejemplar, mujer pobre del pueblo, proclamadora profética de la justicia, hermana maternal o madre afligida. Sostienen que las mujeres no tienen dificultad en identificarse con María como paradigma histórico. Las mujeres entienden a una María a quien le molestaba que su difícil hijo tuviera que ver con gente de mala fama²⁶. Simpatizan con María, de quien se dice le hizo una camisa a su hijo lo suficientemente grande como para que pudiera ser alargada una y otra vez (Mechthild von Magdeburg)²⁷. Admiran a una María que se quedó junto a su hijo arrestado y torturado y lloró a su hijo ejecutado. Con respecto a la Escritura²⁸, y especialmente a los relatos lucanos de la infan-

23 Véase la crítica de la obra de Carl G. Jung, por ejemplo en *ibid.*, 96, n. 52.

24 Como representante de esta discusión, véase, por ejemplo, Nelle Morton, *The Journey is Home*, Beacon, Boston, 1985, y Ursula Krattinger, *Die perlmutterne Monchinn Reise in eine weibliche Spiritualität*, Kreuz Verlag, Zurich, 1983.

25 Véase Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1990, p. 76.

26 Véase Els Maeckelberghe, «“Mary” Maternal Friend of Virgin Mother», en A. Carr y E. Schussler Fiorenza (eds.), *Motherhood: Experience, Intuition, Theology*, Concilium 206, T. & T. Clark, Edinburgh, 1989, pp. 120, 127.

27 Sin embargo, Mechthild también puede decir de María «Su hijo es Dios y ella es Dios».

28 Para una discusión histórica véanse R. E. Brown, K. P. Donfried y J. A. Fitzmeyer (eds.), *Mary in the New Testament*, Fortress, Philadelphia, 1978; F. Mussner, «Die Mutter Jesu im Neuen Testament», en W. Beinert (ed.), *Maria — Eine ökumenische Herausforderung*, Pustet, Regensburg, 1984, pp. 9-30; Otto Knoch, «Maria in der Heiligen Schrift»,

cia, los teólogos de la liberación cristianos imaginan a María como la muchacha aldeana pobre de Nazaret que ha hecho posible la salvación por medio de su consentimiento, dado libremente. La ven como la discípula perfecta, que realiza la intención liberadora de D^hs. La describen como la madre plena del Espíritu que fue el agente que ayudó a reunir la nueva comunidad²⁹.

Puesto que las referencias bíblicas a María son, en el mejor de los casos, fragmentarias, la «María histórica» sigue siendo aun más ilusoria que el «Jesús histórico». Esto es resultado de la presión por completar los rasgos de la María histórica de una manera idealista; la elaboración idealista, sin embargo, tiene a recurrir a esquemas femeninos culturales del sistema preconstruido de sexo/género. Además, el intento de ver a María positivamente como una mujer judía excepcional tiende a reproducir el mismo anti-judaísmo teológico cristiano que quiere evitar³⁰. Puesto que los textos bíblicos sobre María se contradicen, la mariología feminista de carácter histórico ha preferido en general los textos idealizadores de los Evangelios de Lucas y Juan, sin escudriñar críticamente su marco de sentido anti-judío y dualista. Lo sigue haciendo, aunque mientras tanto la erudición bíblica feminista, por motivos exegéticos, ha planteado la pregunta de si la obra lucana es positiva para las mujeres³¹.

Esta tendencia historizadora e idealizadora en la interpretación bíblica de textos sobre María casi nunca transgrede los límites marcados por la doctrina de la Iglesia. Por ejemplo, no sé de ninguna reflexión mariológica feminista que conecte teológicamente la «libre decisión» de María con «el derecho a elegir» sexual de una mujer. Igualmente, la hipótesis de investigación de eruditos bíblicos tales como Jane Schaberg a los efectos de que María posiblemente haya sido violada³² no ha inspirado una elaboración feminista sistemática. En mi opinión, el recurso de la María histórica puede ser liberado de manera que desarrolle posibilidades liberacionistas femi-

nistas solamente si se lo combina con una hermenéutica feminista crítica³³ —una hermenéutica capaz de insertar la historia de María de Nazaret en la reconstrucción crítica de una historia feminista liberacionista y emancipadora así como en la solidaridad del movimiento de la *basileia*.

2. *El método eclesiológico ideal-típico* está inspirado por la erudición bíblica. A partir de los comienzos de este siglo la erudición bíblica católica romana ha señalado que existe un abismo casi infranqueable entre la figura histórica María de Nazaret y la reina del cielo y madre de D^hs celebrada en el culto a María. Aunque la teología escolástica siempre ha distinguido entre la veneración de María y la adoración de D^hs, existe con razón la impresión de que el culto católico a María ama y adora a María como un ser divino. El culto a María con sus velas, flores, himnos, días festivos y peregrinajes ha compuesto un tapiz hecho de devoción y de un fondo emocional de valores mucho más rico de lo que jamás haya podido tejer la teología de la palabra o la dogmática catequética³⁴.

Aceptando los desafíos teológicos protestantes al culto a María, el Concilio Vaticano II trató de limitar los excesos de la piedad mariana para conectar el culto mariano católico más firmemente con la Escritura y para ubicar la cristología una vez más en el centro de la reflexión teológica. En los decretos del concilio el énfasis cristocéntrico protestante se tornó así una parte esencial de la teología católica. Por ese motivo, el Vaticano II no confirmó a María como mediadora de toda la gracia ni como co-redentora con Cristo, sino que la proclamó la representante ideal y el símbolo central de una Iglesia más humana orientada hacia el mundo. En la teología de los Padres conciliares María llegó a ser el símbolo de la «nueva humanidad» y con ello un paradigma tanto para hombres como para mujeres³⁵.

Al igual que la Reforma, el concilio Vaticano II no trató la cuestión de la posición eclesial marginal de las mujeres y de las estructuras eclesásticas patriarcales que subyacen a ella. Consiguientemente,

en W. Beiney y H. Petri (eds.), *Handbuch der Marienkunde*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1984, pp. 15-92.

²⁹ Para una discusión excelente véase María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, trad. Dinah Livingstone, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993.

³⁰ Véanse, por ejemplo, las obras de Gebara y Bingemer y de Christa Mulack.

³¹ Véase, por ejemplo, la discusión y bibliografía en mi libro *Pero ella dijo: Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996, especialmente los capítulos 2 y 7. Véase asimismo Brigitte Kahl, *Armenevangelium und Heiden-evangelium*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1987, pp. 86-149, e Itumeleng J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Eerdmans, Grand Rapids, 1989, pp. 137-189.

³² Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus*, Harper & Row, San Francisco, 1987, «Die Stammutter und die Mutter Jesu» *Concilium* 25 (1989), pp. 528-533.

³³ Para tal articulación de una hermenéutica feminista crítica de la liberación véanse mis libros *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston, 1985 y *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia logy of Liberation*, Crossroad, New York, 1993.

³⁴ Véase Herlinde Pissarek-Hudelst, «Maria — Schwester oder Mutter im Glauen? Chancen und Schwierigkeiten in Verkündigung und Katechese», en Gossmann y Bauer, *Maria für alle Frauen oder über alle Frauen?*, 146-167.

³⁵ Véase Elizabeth A. Johnson, «Saints and Mary», en F. Schussler Fiorenza y J. P. Galvin (eds.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, II, pp. 146-177, 155-163.

esta nueva formulación de la mariología, de inspiración «protestante», no puedo desarrollar un ímpetu para el cambio eclesial. Antes bien, el Vaticano II terminó masculinizando aún más la teología y la Iglesia porque reprimió el símbolo femenino casi divino de María en la vida y la piedad católicas³⁶. Aunque María fue proclamada arquetipo y madre de la Iglesia, por motivo de su sexo las mujeres permanecieron y siguen siendo ciudadanas de segunda clase en la Iglesia católica, en la medida en que no se les permite ordenarse y representar a Cristo y a la Iglesia.

Debe admitirse que el Vaticano II intentó corregir las estructuras de dominación eclesiásticas jerárquicas. No obstante, no pudo hacerlo porque en su búsqueda de la «fraternidad»³⁷ no tocó el estatus de las mujeres en la Iglesia. Su «apertura al mundo» y la «democratización» de la Iglesia tenían que fallar. La exclusión de las mujeres del liderazgo ordenado de la Iglesia dio como resultado un nuevo énfasis sobre el «misticismo de la novia» patriarcal-teológico existente en la Biblia, en el cual María, como la representante nupcial de la Iglesia y el mundo está subordinada a Cristo, su cabeza, así como las esposas están subordinadas a sus maridos (véase Ef 5,21-33). Mientras que se supone que la jerarquía representa la masculinidad de Cristo y el poder paternal de Dios, todos los cristianos llamados laicos, varones y mujeres, son exhortados a imitar a María, quien representa perfectamente las cualidades femeninas de receptividad, subordinación, humildad, maleabilidad, obediencia y pasividad.

Pareciera que aun los intentos de reflexionar mariológicamente por parte de las teólogas feministas de la liberación siguen dentro del marco de sexo/género del método ideal-típico. Es verdad que buscan situar a María, la mujer histórica de Nazaret, en el centro de la atención. Sin embargo, tienden a universalizarla como el tipo ideal de mujer y el modelo paradigmático de sumisión en la fe³⁸. Rosemary Radford Ruether fue una de las primeras en articular tal comprensión ideal-típica de la mariología liberacionista. Según su libro *Mary, the Feminine Face of the Church* [María, el rostro feme-

36 Sobre esta evaluación véase también Anne Carr, «Mary in the Mystery of the Church Vatican Council II», en C. F. Jegen (ed.), *Mary according to Women*, Leaven Press, Kansas City, Mo., 1985, pp. 5-32.

37 Véase Joseph Ratzinger, *Die christliche Bruderlichkeit*, Kosel, Munchen, 1960, cuya perspectiva teológica influyó en la teología del concilio.

38 Véase, por ejemplo, Anne Carr, «Mary Model of Faith», en D. Donnelly (ed.), *Mary, Woman of Nazareth: Biblical and Theological Perspectives*, Paulist Press, New York, 1989, pp. 7-24.

nino de la Iglesia], que apareció en 1977, María refleja la humanidad liberada:

María representa *la persona de la Iglesia* desde la perspectiva de la conversión que tiene que ocurrir en la historia, y entre las personas, para superar el poder deshumanizante y la supresión de la personalidad propia [.] [Al igual que María, las mujeres] como la Iglesia representan ese todo de la humanidad redimida que solamente podrá ser liberada y reconciliada cuando las víctimas hayan sido habitadas para ser personas y cuando el poder mismo haya sido transformado³⁹.

En su posterior libro *Sexism and God-Talk* [Sexismo y el discurso sobre Dios] Radford Ruether desarrolla aún más este método. Según ella, la figura de la Iglesia, que es descrita como femenina, está representada por María. Radford Ruether se pregunta si es posible una mariología alternativa que no reproduzca las relaciones masculinas/femeninas, y contesta afirmativamente, elaborando teológicamente el relato de Lucas acerca de la infancia de Jesús. En su visión María, como la personificación femenina de la Iglesia, representa la humanidad liberada redimida del sexismo y por consiguiente también representa la liberación de las mujeres⁴⁰. Radford Ruether se une a otras teólogas feministas de la liberación al insistir que la liberación de las mujeres como las más pobres de entre los pobres «puede llegar a ser el modelo de la fe». Me sigue al insistir en que su liberación puede tornarse un *locus* teológico especial. Sin embargo, mientras que yo he sostenido que la lucha por la supervivencia y la liberación de las mujeres que sufren de opresiones multiplicadoras es el *locus* de la revelación, Radford Ruether piensa que tal *locus* es «la comunidad liberada y creyente»⁴¹. Radford Ruether arguye que María se torna un símbolo de la Iglesia porque según Lucas su libre acto de fe, su condición de co-creadora y su respuesta de fe han hecho posible que Dios entre en la historia en la persona de Cristo para «efectuar una revolución liberadora en las relaciones humanas. Se exalta a María porque por medio de ella Dios obrará esta revolución en la historia»⁴². En el «lenguaje de la liberación» de Lucas, que es expresamente económico y político, María queda representada

39 Radford Ruether, *Mary — The Feminine Face of the Church*, 86.

40 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983, p. 152.

41 *Ibid.*, 157.

42 *Ibid.*, 155.

simultáneamente como sujeto y objeto. Posibilita la acción liberadora de D**s, y la acción redentora de D**s la libera.

Según este punto de vista, María encarna y personifica a las personas oprimidas que están siendo liberadas: los hambrientos, a quienes se alimenta; los humildes, a quien se dignifica; los que lloran y están de luto, a quienes se les da consuelo. De manera similar, Ivone Gebara y Clara Maria Bingemer entienden a María como «la imagen del pueblo hecha fructífera por el Espíritu de Dios, de quien nace la nueva humanidad, que será tejida por todas las naciones de la tierra. María es un símbolo del pueblo que ella engendra de Dios, y Jesús es el símbolo del nuevo pueblo engendrado por Dios»⁴³.

En América Latina María como la figura representativa de la Iglesia, siempre representa a la iglesia de los pobres «de la cual las comunidades de base son una encarnación nueva y destacada»⁴⁴. Como Nuestra Señora de América Latina, es invocada como «Madre de los oprimidos», «Madre de los olvidados», la «Compañera del pueblo» en sus arduos viajes por la vida, quienes cantan:

Ven con nosotros a caminar,
Santa María, ven.
Ven con nosotros a caminar,
Santa María, ven⁴⁵.

Sin embargo, sugiero que este método ideal-típico de la mariología feminista de la liberación no es capaz de sobreponerse a la dinámica kyriarcal-teológica del sistema cultural preconstruido de sexo/género y del marco simbólico de sentido. Al conceptualizar a María como representante simbólica de la Iglesia, aun de la Iglesia de los pobres, o de la «nueva humanidad», este método hace una de dos cosas. O bien reproduce la condición secundaria de las mujeres y de lo femenino, en la medida en que María, como representante de la Iglesia o de la nueva humanidad, sigue estando claramente subordinada a D**s. O bien sumerge a la mujer pobre María de Nazaret y, por ende, al símbolo femenino mariológico en la noción del pueblo pobre y subyugado. Además, su énfasis sobre la Iglesia como el «nuevo pueblo» de D**s reproduce sin querer las tendencias anti-judías asociadas con esta expresión desde los comienzos del cristianismo.

43. Gebara y Bingemer, *Mary — Mother of God, Mother of the Poor*, p. 43. Sin embargo, no debe ser pasado por alto que su capítulo sobre «María en la Escritura» está plagado de afirmaciones anti-judías, que dan por sentado que el cristianismo fue una superación del judaísmo.

44. *Ibid.*, 163.

45. *Ibid.*

A diferencia de las articulaciones mariológicas «desde abajo», la mariología hegemónica prefiere la vía «desde arriba», que ubica a María en el ámbito celestial y no está lejos de divinizarla.

1. *El método dogmático mitologizador*: No es necesario discutir aquí las afirmaciones doctrinales clásicas acerca de María para probar su carácter kyriocéntrico. Sin duda, la mariología hegemónica le debe su existencia y propagación a la teología masculino-mayoritaria y a la Iglesia patriarcal. Sin embargo, las reconstrucciones feministas de la mariología presuponen que un discurso sobre los dogmas mariológicos desde la perspectiva de las mujeres no solamente es posible, sino también necesario, puesto que de otra manera las mujeres tendrían que renunciar a la herencia mariológica de la devoción de las mujeres a María, que se ha ido acumulando a través de los siglos⁴⁶.

Tal reconstrucción feminista de las doctrinas mariológicas es pensable y posible por medio de un argumento que fue propuesto por primera vez por Mary Daly⁴⁷. Luego de una crítica mordaz de la entreverada subordinación de la mariología masculino-mayoritaria a la cristología, Daly señala que el símbolo de María comunica un «doble mensaje» que ha funcionado como una espada de dos filos. Debido a este «carácter de dos filos»⁴⁸, la mariología puede ser escuchada selectivamente y entendida de modo diferente en diversos contextos. Si los dogmas mariológicos llegan a liberarse de su enmarañamiento cristológico y ser entendidos otra vez como símbolos libres, podrán ser interpretados de un modo feminista fructífero.

Esta vía de acceso al discurso mariológico, que a menudo se combina con una perspectiva bíblica, ubica a María, la mujer, en el centro de la atención⁴⁹. El dogma de la perpetua virginidad de María es entonces entendido como un símbolo de la autonomía, la integridad, la independencia y la auto-determinación de la mujer, cuya

46. Esto ha sido sostenido reiteradamente, especialmente por Catharina J. M. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne: Grundzüge einer feministischen Theologie*, GTB Siebenstern, Gütersloh, 1980, pp. 92-109; véanse asimismo sus artículos «Maria, die Frau: Mariologie und Feminismus», en Schöpsdau, *Mariologie und Feminismus*, 42-70, y «Maria», *Wörterbuch der feministischen Theologie*, G. Mohn, Gütersloh, 1991, pp. 268-274.

47. Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973, p. 89.

48. La misma referencia al carácter ambivalente y ambiguo de la mariología hegemónica se encuentra frecuentemente en la literatura feminista.

49. Véase, por ejemplo, Elizabeth Johnson, «Reconstructing a Theology of Mary», en Donnelly, *Mary, Woman of Nazareth*, 69-91.

identidad ya no es definida en relación con un hombre. En esta visión feminista María la madre de D^{**}s ya no representa una maternidad de clase media orientada hacia el esposo y el hijo varón, sino el poder creativo de las mujeres y sus cualidades redentoras. El dogma de la inmaculada concepción de María en esta interpretación comunica que las mujeres no necesitan ser redimidas del pecado. La condición de mujer no ha sido corrompida por el pecado, sino que sigue siendo una fuente de poder y atracción. Según lo que afirma esta lectura feminista, la asunción corporal de María al cielo significa que la sexualidad y la femineidad corporal han sido asumidas en el ámbito divino y que la lucha de las mujeres en contra de la opresión patriarcal es una parte importante de la perfección escatológica.

En contra de tal interpretación revisionista es necesario señalar que, dentro de las situaciones kyriarcales, aun la imagen de, y el culto a, una mujer que es adorada por mujeres puede cimentar estructuras de opresión. En la medida en que los dogmas mariológicos tienden a hacer de María la gran excepción entre las mujeres, refuerzan las actitudes y estructuras kyriocéntricas. Además, los argumentos feministas que intentan entender los dogmas mariológicos como símbolos del poder de la mujer y como expresiones de la salvación femenina tienen un tinte idealista-apologético. Mientras las estructuras eclesiales de opresión y las teologías kyriocéntricas que han determinado la articulación oficial de la mariología dogmática sigan ejerciendo su poder, la reinterpretación teológica feminista no podrá desarrollar un poder transformador⁵⁰. Mientras que la sexualidad de las mujeres católicas comunes siga siendo temida y controlada, mientras la vocación y el verdadero ser de las mujeres sea reducido a la maternidad corporal o espiritual, o mientras las mujeres católicas estén divididas en dos clases religiosas, la de las monjas y la de las laicas⁵¹, el símbolo de María, la virgen perpetua y madre, sólo podrá ser opresivo y no podrá ser un poder transformador a favor de la liberación de las mujeres.

Mientras que las mujeres no tengan la autoridad teológica para determinar responsablemente su propia sexualidad y decidir si de-

50 Kari Elisabeth Børresen, «Maria in der katholischen Theologie», en Moltmann Wendel, Kung y Moltmann, *Was geht uns Maria an?*, 84, llega a una conclusión parecida «Finalmente, la interrelación entre la femineidad y la subordinación sigue siendo fundamental para la eclesiología y la mariología. De manera similar, la incompatibilidad entre lo Divino y la condición de mujer sigue siendo básica para el discurso acerca de Dios y para la cristología»

51 Véase mi artículo «Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation» *Theological Studies* 36 (1975), pp. 606-626 (reimpreso en una versión revisada en *Discipleship of Equals*)

sean quedar embarazadas, mientras que las mujeres no puedan estar ante el altar como sacerdotisas y mientras las mujeres sigan siendo cristianas de segunda clase, la exaltación de una mujer al cielo sólo podrá servir para reforzar la opresión kyriarcal de las mujeres en la tierra. Que los dogmas mariológicos puedan o no ser reformulados de manera feminista no puede decidirse desde la mesa de un despacho o en grupos de debate intelectuales acerca de María. Sólo cuando María ya no sea la excepción sino que se torne la regla del estatus socioeclesial de las mujeres, podrá su culto ser creíble y podrá su imagen desarrollar un poder transformador en pro de la solidaridad, la justicia y la liberación.

2. A diferencia de la dogmática, *el método de la «religión popular»* no recurre a la razón y la racionalidad tanto como a las emociones, el deseo de seguridad y la experiencia directa de la presencia divina⁵². Las canciones, las imágenes, las visiones, las procesiones, los días de fiesta, los altares, las velas, las flores y el incienso de la piedad popular celebran a María como la madre de toda la gracia, como «nuestra Señora» que es adorada en innumerables sitios de peregrinaje y lugares santos. Así como Isis fue celebrada con numerosos títulos de divinidades antiguas, así también a través de los siglos María ha sido descrita en «mil imágenes» y alabada en variados rituales y formas artísticas. La devoción a María celebra algo mayor que el ser humano llamado María. «Nuestra Señora», la «Reina del Cielo», es la revelación de la bondad divina y la manifestación del poder redentor. Su culto ha atraído una rica herencia de imágenes y figuras de la Diosa celebradas en diferentes épocas y culturas. Citando el famoso *Mariengedicht*⁵³ del poeta romántico alemán Novalis, el erudito judío Schalom Ben Chorin observa:

De hecho, María ha sido representada de muchas maneras, pero no como una joven mujer oriental judía. No obstante, ésta es la manera en que yo, como autor judío escribiendo desde Jerusalén, la vi⁵⁴.

Aunque la doctrina mariológica siempre ha insistido en la subordinación teológica de María, la piedad y la devoción populares han otorgado honores cuasi-divinos a la madre de D^{**}s. Cuanto más llegaba a ser D^{**}s ante los ojos de muchos el Dios-Padre-Hijo Varón

52 Véase especialmente John R. Shinnars, «Mary and the People: The Cult of Mary and Popular Belief», en Donnelly, *Mary, Woman of Nazareth*, 161-186

53 El texto traducido dice «Te veo, María, de mil maneras / Expresada tan bellamente / Pero ninguna Imagen puede expresar la forma / En que puede verte mi alma»

54 Schalom Ben Chorin, «A Jewish View of the Mother of Jesus», en Kung y Moltmann, *Mary in the Churches*, 12-16

patriarcal y el juez todopoderoso castigador, tanto más aumentaba la devoción popular por María. En María la gente adoraba la «graciosa bondad» de la «D**sa anónima», la Mediadora de toda Gracia y la Madre de Misericordia. Así como en la familia patriarcal la madre a menudo media entre el padre y los hijos varones, así también se afirma que María actúa como mediadora entre un Padre-Dios vengativo y sus hijos varones eclesiásticos. En resumen, la investigación mariológica ha documentado reiteradamente que la fe en el Dios kyriarcal de la dominación y el culto mariológico de la maternidad y la femineidad van de la mano y se refuerzan mutuamente.

Es ampliamente reconocido que dondequiera que se implantaba, el cristianismo católico reemplazaba los lugares santos, los templos, los relicarios, las imágenes, los atributos y las funciones de las D**sas locales y se apropiaba de ellas para María⁵⁵. En el símbolo multifacético «María» subsisten muchas imágenes de divinidades femeninas y rasgos antiguos del poder femenino. En el culto y el símbolo de María la madre de D**s los incontables nombres y las imágenes de la D**sa han sobrevivido a través de los siglos. Los artistas y la gente común siempre han celebrado en María a la «Diosa escondida del cristianismo» que trasciende toda dogmática. La teología masculino-mayoritaria ha reconocido esto ampliamente, pero ha insistido en que del culto de María y de la devoción a ella debían limarse sus «elementos paganos» y «bautizados» en Cristo⁵⁶. Sin embargo, la gente en las épocas medievales y modernas ha tendido a divinizar a María y aplicarle las funciones de D**s y Cristo⁵⁷.

Especialmente las teólogas feministas que tratan de rescatar la femineidad androcéntrica para volverla a determinar de un modo feminista han elaborado esta tendencia «divinizadora» del culto mariano. Estos intentos siguen dentro del marco de referencia dogmático

55 Esto no ha de entenderse como una derivación genealógica, causativa del culto a María a partir del culto local a las D**sas, sino que debe ser como la cooptación y usurpación de esta última. Vease, por ejemplo, Edith Specht, «Kulttradition einer weiblichen Gottheit Beispiel Ephesos», en Rockelein, Opitz y Bauer, *Maria, Abbild oder Vorbild*, 37-47, y Françoise Jeanlin, «Konstantinopel, die Stadt der Theotokos», *ibid*, 48-57, vease asimismo la obra de Marina Warner y Josephine Schreier, *Göttinnen Ihr Einfluß von der Urzeit bis zur Gegenwart*, Verlag Frauenoffensive, München, 1977.

56 Vease, por ejemplo, Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mysteries*, Harper & Row, New York, 1963, Jean Danielou, «Le culte marial et le paganisme», en D'Hubert du Manoir (ed.), *Marie Etudes sur la Sainte Vierge*, Beauchesne, Paris, 1949, pp 159-181, y H. Leclercq, «Marie, Mere de Dieu», en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 10/2, 1932, pp 1982-2043.

57 Elizabeth Johnson, «Mary and the Image of God», en Donnolly, *Mary, Woman of Nazareth*, 34-37.

preconstruido cuando intentan demostrar que por medio de la doctrina y la devoción mariológicas lo Divino Femenino ha seguido vivo en el cristianismo. Sin embargo, en la medida en que estas articulaciones feministas no están interesadas en la integración de elementos femenino-divinos en los discursos mariológicos androcéntricos, evocan mucha ansiedad y aun agresividad entre las mujeres cristianas.

No es sorprendente que en Alemania —y no solamente allí— haya estallado una amarga «polémica entre hermanas» (*Schwesternstreit*) entre las representantes del feminismo «radical» o de la «Diosa»⁵⁸ y las del feminismo liberacionista cristiano⁵⁹. Aunque este debate traspasa las líneas confesionales, corre peligro de perpetrar divisiones y demonizaciones kyriarcales entre las feministas. Con la ayuda de la historia de las religiones, la psicología profunda y la metafísica, el primer grupo celebra el retorno de la Gran Diosa y de la Pareja Divina como una liberación de las distorsiones de la teología y de la mariología masculino-mayoritarias. Por el contrario, el segundo grupo tiende a insistir en que los discursos mariológicos feministas cristianos deben permanecer dentro de los límites trazados por la cristología hegemónica y la historia mariana⁶⁰.

Esta alternativa dualista del *esto o aquello* dentro de la teología feminista es tanto más sorprendente si uno se da cuenta de que por largo tiempo —y no solamente en los últimos 15 años— la teología masculino-mayoritaria ha defendido la integración de símbolos femeninos a los discursos cristianos acerca de D**s definidos kyriarcalmente. Los teólogos sistemáticos que han reconocido lo importante de integrar lo «femenino» a una imagen masculina de D**s, concebida unilateralmente, han tratado de desenterrar tradiciones sumergidas acerca de la D**sa⁶¹ y de cosechar las tradiciones olvidadas.

58 Vease, por ejemplo, Christa Mulack, *Natürlich weiblich Die Heimatlosigkeit der Frau im Patriarchat*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1990.

59 Vease, por ejemplo, Marie Theres Wacker, «Die Göttin kehrt zurück Kritische Sichtung neuer Entwürfe», en M.-T. Wacker (ed.), *Der Gott der Manner und der Frauen*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1987, pp 11-38, Doris Brockmann, «Die Weiblichkeit Gottes Zu Christa Mulacks Programmatik der Neubestimmung des Göttlichen», *ibid*, 93-100, Jutta Flatters, «Von der Aufwertung des "Weiblichen" und ihrem Preis Kritische Anmerkungen zu Christa Mulacks "Jesus — der Gesalbte der Frauen"», en L. Siegle Wenckewitz, *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, Kaiser Verlag, München, 1988, pp 164-180, y Marie Theres Wacker, «Matriachale Bibelkritik — ein antijüdisches Konzept?», *ibid*, 181-242.

60 Vease, por ejemplo, Elisabeth Gossmann, «Mariologische Thesen in feministischer Theologie Darstellung und Kritik», en Gossmann y Bauer, *Maria für alle Frauen oder über alle Frauen?*, 168-179.

61 Vease entre otros Hermann Haring, «Die Mutter als die Schmerzensreiche Zur Geschichte des Weiblichen in der Trinität», en *Der Gott der Manner und der Frauen*, 38-69, y Frederic Raurell, *Der Mythos vom männlichen Gott*, Herder, Freiburg, 1989.

das acerca de la Divina Sabiduría para alimentar el discurso teológico acerca de D**s, Cristo, el Espíritu Santo⁶² o María⁶³. Al hacerlo han demostrado que en la teología medieval la mariología reemplazó un discurso poco desarrollado acerca del Espíritu Santo⁶⁴.

Puesto que las formaciones simbólicas no derivan de la lógica ni de los argumentos teológicos racionalistas, los símbolos femeninos de D**s no pueden simplemente ser inventados desde la nada. Por ese motivo, el culto y la imaginería marianos tienen una función muy importante a la hora de corregir los discursos teológicos masculinos unilaterales acerca de D**s, puesto que el culto a María ofrece imágenes y símbolos para la renovación del lenguaje sobre D**s. Ya en 1954 Edward Schillebeeckx sostuvo que el amor de D**s no sólo es semejante al de un padre sino también semejante al de una madre. Puesto que en su opinión Jesús no puede expresar el lado materno de D**s debido a su masculinidad, necesita a María como su compañera simbólica: «María es la traducción y la expresión efectiva del aspecto maternal de la misericordia, gracia y amor redentor de Dios, que se ha manifestado de una forma visible y palpable en la persona de Cristo, nuestro salvador»⁶⁵.

De manera similar, el teólogo mexicano-americano Virgil Elizondo argumenta que por medio de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe en la colina de Tepeyac, «donde se hallaba el antiguo santuario del aspecto maternal de Dios bajo el nombre de Tonantzin», se logró la impregnación mutua y creativa del cristianismo y la religión de los náhuatl.

Esencialmente, su mensaje es «Sabed y entendid que soy la eterna Virgen Santa Maria, Madre del verdadero Dios por medio del cual se vive el Creador, el Señor de lo Próximo y de lo Unido, el Señor del Cielo y de la Tierra» En el relato náhuatl original, es evidente de un modo inmediato que hay un nuevo discurso acerca de Dios que *une no solamente a las lenguas española y náhuatl, sino al mismo tiempo la comprensión náhuatl de Dios y la española*. La misma expresión de Dios que los misioneros habían tratado desesperadamente de extirpar por considerarla diabólica se combina ahora con expresiones españolas de Dios que para los indígenas habían sido

62 Entre otros G. K. Kaltenbrunner, «Ist der Heilige Geist weiblich?» *Una Sancta* 32 (1977), pp. 273-280; M. Meyer, «Das "Mutter-Amt" des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs» *Evangelische Theologie* 43, 1983, pp. 415-422.

63 Vease Verena Wodtke, *Auf den Spuren der Weisheit Sophia — Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild*, Herder, Freiburg, 1991.

64 Vease Elisabeth Johnson, «Mary and the Image of God», 62, esp. nn. 26, 28, 29.

65 Edward Schillebeeckx, *Mary, Mother of the Redemption*, Sheed and Ward, New York, 1964, pp. 113-114.

incomprensibles [...] Los resultados de las nuevas expresiones para Dios y la Madre de Dios son un enriquecimiento increíble de la comprensión misma del ser de Dios. *Ya no es la expresión europea de Dios ni la expresión náhuatl de Dios, sino una nueva expresión mestiza que es mutuamente interpretativa y enriquecedora*⁶⁶.

Elizondo concluye su argumento afirmando que la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe añadió un aspecto femenino al D**s de los cristianos y le dio un aspecto personal al D**s de los indígenas. No obstante, como han señalado las teólogas feministas, está lejos de verse si el culto a Nuestra Señora de Guadalupe ha tenido efectos positivos para las mujeres⁶⁷.

Finalmente, con la ayuda de las categorías de la psicología profunda de Carl G. Jung, algunos teólogos como Leonardo Boff y Andrew Greeley van aun más lejos desde un punto de vista teológico al entender a María como «unida hipostáticamente a la tercera persona de la Trinidad»⁶⁸ o como la «dimensión femenina» apasionada, seductora, atractiva, irresistible, inspiradora, graciosa y sanadora de D**s⁶⁹. La interpretación simbólica cultural-histórica de Gerda Weiler⁷⁰ y la reinterpretación feminista de Christa Mulack⁷¹ de los dogmas mariológicos apuntan en la misma dirección teológica. Estos ejemplos también sugieren que el «debate entre hermanas» no es realmente un debate teológico en el sentido estricto, sino que más bien tiene que ver con los marcos psicológico-filosóficos de la femineidad⁷².

66 Virgil Elizondo, «Mary and the Poor: A Model of Evangelizing Ecumenism», en Kung y Moltmann, *Mary in the Churches*, 61.

67 Vease, por ejemplo, Mary DeCock, «Our Lady of Guadalupe: Symbol of Liberation», en Jegen, *Mary according to Women*, 113-141; Ena Campbell, «The Virgin of Guadalupe and the Female Self Image: A Mexican Case History», en J. Preston (ed.), *Mother Worship: Theme and Variations*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, pp. 5-24; Evelyn Stevens, «Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America», en A. Pescatello (ed.), *Male and Female in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1973, pp. 90-100; Lillian Comas Diaz, «Feminist Therapy with Hispanic/Latina Women: Myth or Reality?», en L. Fulani (ed.), *The Psychopathology of Everyday Racism and Sexism*, Harrington Park Press, New York, 1988, pp. 39-62.

68 Boff, *The Maternal Face of God*, 96.

69 Andrew Greeley, *The Mary Myth: On the Femininity of God*, Seabury, New York, 1977, p. 13.

70 Gerday Weiler, *Ich brauche die Göttin: Zur Kulturgeschichte eines Symbols*, Mond Buch Verlag, Basel, 1990.

71 Christa Mulack, *Maria — die geheime Göttin im Christentum*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1983.

72 Sobre este debate teológico intra-feminista véase Emily Erwin Culpepper, «Contemporary Goddess Theology: A Sympathetic Critique», en C. Atkinson, M. Miles y C. Buchanan (eds.), *Shaping New Vision: Gender and Values in American Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1987, pp. 51-71, véanse asimismo las contribuciones de

El «debate entre hermanas» se centra en la pregunta de si la femineidad y la esencia femenina o la diferencia de género y la complementariedad de género son *hechos dados* físico-metafísicos y religioso-psicológicos o bien si, contrariamente, el sistema cultural preconstruido de sexo/género es un producto de las estructuras kyriarcales de dominación⁷³. En el segundo caso, la femineidad, aun si es proyectada a los cielos, sigue estando determinada por los intereses kyriarcales. Mientras la Iglesia y la teología insistan en un lenguaje masculino, en imágenes patriarcales y en discursos kyriocéntricos acerca de la Reina celestial María, así como del Dios Padre-Hijo varón kyriarcal, seguirán inculcando la subordinación y el estatus secundario de las mujeres. Éste es el caso especialmente cuando la femineidad de la D**sa se ve como un aspecto complementario de lo Divino masculino.

EL SIMBOLISMO FEMENINO Y LOS DISCURSOS TEOLÓGICOS SOBRE D**S

Una teología de la liberación crítico-feminista no arranca de la psicología establecida, la religión popular o la dogmática, sino que comienza con una reflexión feminista sobre las experiencias particulares de las mujeres. Por ende, trata de señalar las experiencias mariológicas de las mujeres, tanto negativas como positivas, y reflexionar críticamente sobre ellas. Para hacerlo, desarrolla una crítica feminista permanente que rechaza a María como tipo ideal de femineidad y no la proyecta como tal al cielo; al mismo tiempo, insiste en que la teología y la piedad cristianas no deben seguir explicando el mundo celestial y lo Divino con un lenguaje y unas imágenes

Mary Jo Weaver, «Who Is the Goddess and Where Does She Get Us?»; Jo Ann Hackert, «Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient Near Eastern "Fertility" Goddesses»; Howard Eilberg-Schwartz, «Witches of the West: Neopaganism and the Goddess Worship as Enlightenment Religions»: *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1989), pp. 47-100, así como la mesa redonda sobre «If God Is God She Is Not Nice», *ibid.*, 103-118.

73. La tendencia política conservadora de esta orientación de pensamiento se ve enfatizada por las críticas filosóficas feministas de los marcos teóricos de Mary Daly y Luce Irigaray. Véanse Ruth Grossmass, «Von der Verführungskraft der Bilder: Mary Dalys Elemental — Feministische Philosophie», en R. Grossmass (ed.), *Feministischer Kompass, patriarchales Gepäck: Kritik konservativer Anteile in neueren feministischen Theorien*, Campus Verlag, New York, Frankfurt, 1989, pp. 56-116, y Alexandra Busch, «Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen — Zu Luce Irigarays Ethik der sexuellen Differenz», *ibid.*, 117-171; véase asimismo la evaluación del pensamiento de Mary Daly por Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Routledge, New York, 1991, pp. 204-208.

puramente masculino-patriarcales que excluyen a las mujeres. Como exige Judith Plaskow con respecto a la teología judía, las feministas cristianas deben argumentar que la teología ha de superar su «temor a la Diosa»⁷⁴. Los cultos de la D**sa ya no son hoy una amenaza para la fe cristiana puesto que la adoración de la D**sa ejerce su dominio sólo sobre un minúsculo grupo minoritario con poco poder político⁷⁵. La amenaza al monoteísmo judío y cristiano consiste más bien en el abuso del monoteísmo para legitimar religiosamente la dominación patriarcal. Esta dominación ha santificado la explotación de las mujeres, los pobres y las razas y religiones sometidas. El poder salvífico del D**s bíblico de la justicia y el amor no es puesto en peligro por los cultos de la D**sa, sino por al (ab)uso de D**s como un ídolo para inculcar intereses patriarcales⁷⁶.

Pero ¿acaso es posible nombrar lo Divino de un modo diferente en una cultural kyriarcal⁷⁷? ¿Cómo podemos hablar de D**s de manera que los símbolos teológicos de D**s así como las imágenes de María ya no legitimen las relaciones kyriarcales de dominación ni sigan inculcando el mito cultural de lo Masculino y lo Femenino en términos teológicos? ¿Cómo podemos corregir el enfoque de la Reforma sobre Cristo el Varón y la glorificación católica de María como símbolo de lo eternamente femenino de tal manera que Jesús y María puedan ser vistos teológicamente como personas históricas concretas y manifestaciones paradigmáticas de la imagen divina? En resumen, ¿cómo podemos deshacer la valoración soteriológica de las construcciones culturales Masculina y Femenina en la teología cristiana? Ni el Dios patriarcal ni la Diosa matriarcal, ni lo Masculino ni lo Femenino, ni la Paternidad divina ni la Maternidad complementaria redimen y salvan. Más bien, todos los símbolos kyriarcales —masculinidad y femineidad, piel clara y oscura, dominación y subordinación, riqueza y explotación, nacionalismo y colonialismo—

74. Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Harper & Row, San Francisco, 1990, pp. 121-169.

75. Para una extensa bibliografía comentada véase Anne Carson, *Goddesses and Wise Women: The Literature of Feminist Spirituality 1980-1992*, Crossing Press, Freedom, Calif., 1992; para una discusión interreligiosa véase Carl Olsen (ed.), *The Book of the Goddess: Past and Present*, Crossroad, New York, 1983; para un relato teológico personal véase especialmente Carol P. Christ, *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*, Harper & Row, San Francisco, 1987.

76. Sobre la interconexión entre el lenguaje sobre D**s y la auto-estima véase Carly Saussy, *God Images and Self-Esteem: Empowering Women in a Patriarchal Society*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1991.

77. Sobre este problema véase el importante libro de Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress, Philadelphia, 1987, y por la misma autora, *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress, Minneapolis, 1993.

deben ser examinados cuidadosamente mediante una crítica ideológica feminista continua.

Sugiero que solamente una estrategia teológica que acceda a los discursos clásicos sobre D**s con un método de deconstrucción y proliferación, de crítica y amplificación simbólicas⁷⁸, será capaz de desarrollar un modo liberador, feminista para emplear el lenguaje, los símbolos y las imágenes marianos para hablar de lo Divino. Aquí consideraré cuatro estrategias de este tipo: la *via negativa*, la *via affirmativa*, la *via eminentiae* y la *via practica*.

1. Puesto que D**s trasciende radicalmente a la experiencia humana, ninguna lengua humana, ni siquiera la de la Biblia, puede hablar adecuadamente acerca de lo Divino. La *via negativa* de la teología clásica enfatizaba que no podemos decir debidamente quién es D**s, sino que debemos decir una y otra vez quién *no* es D**s. Dios *no* es varón, *no* es blanco, *no* es padre, *no* es rey, *no* es un soberano, *no* es Señor. Ella *no* es mujer, *no* es madre, *no* es reina, *no* es dama. Sin embargo, puesto que la tradición y la teología cristianas generalmente utilizan un lenguaje masculino para lo Divino, la teología debe concentrarse sobre la insuficiencia del lenguaje, la imaginaria y los títulos masculinos y rechazar su uso exclusivo para hablar acerca de D**s. Lo mismo se aplica al lenguaje y a las imágenes simbólicas marianas que identifican a María de Nazaret con lo eternamente femenino⁷⁹ o con lo eternamente otro⁸⁰. El rechazo y la deconstrucción críticos de la masculinidad y la femineidad kyriocéntricos como determinantes para el lenguaje acerca de D**s constituyen una de las tareas más importantes, no solamente de la teología feminista, sino de toda la teología cristiana.

2. Puesto que D**s es el D**s de la liberación y del bienestar,

78 Véase Susan Heckman, *Gender and Knowledge: Elements of Postmodern Feminism*, Northeastern University Press, Boston, 1990, pp. 152-190. Para la teología véase el importantísimo libro de Rebecca S. Chopp *The Power to Speak: Feminism, Language and God*, Crossroad, New York, 1989.

79 Véase, por ejemplo, Eberhard Wolfel, «Erwagungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie», en Schopsdau, *Mariologie und Feminismus*, 88-96. Johannes Thiele, *Madonna mia: Maria und die Männer*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1990, mantiene que la *Madonna* como «la muchacha, la novia, la madre, y la triste» confronta a todo hombre en sus sentimientos, su emocionalidad religiosa, hasta en su cultura erótica completamente ausente o solo apenas desarrollada (93).

80 En su encíclica *Madre del Redentor* (sección 46) el papa Juan Pablo II traza una conexión directa entre la esencia de la mujer y la maternidad de María. En relación con María, valora las virtudes femeninas tales como la abnegación generosa, el poder que tiene el amor de sufrir gran dolor, la fidelidad ilimitada, el compromiso incansable, la relación y la capacidad de combinar la empatía con palabras de consuelo y aliento. Véase la colección de discursos papales en inglés por Seamus O'Byrne (ed.), *Pope John Paul II: Mother of the Church*, Mercier Press, Dublin, 1987.

una estrategia teológica afirmativa (*via affirmativa*) puede atribuirle a D**s todos los deseos utópicos de liberación y bienestar de los que sueñan y que esperan innumerables personas. Sin embargo, semejante discurso afirmativo acerca de D**s no debe limitarse al individualismo antropológico, sino más bien debe permanecer orientado hacia la realidad y la visión de la *basileia* de D**s. Además, los discursos afirmativos acerca de D**s siempre deben ser conscientes de que su lenguaje sólo es analógico porque D**s siempre trasciende los deseos humanos de liberación y nuestras imágenes de salvación.

Puesto que el D**s cristiano tiende a ser entendido principalmente en términos masculinos como padre e hijo varón, esta estrategia afirmativa de hablar de D**s tiene la tarea especial de introducir nuevos símbolos femeninos e imágenes de mujer*s en el lenguaje acerca de D**s. Mujeres y hombres, negros y blancos, jóvenes y ancianos, pobres y ricos, asiáticos y europeos, cristianos y judíos, hindúes y musulmanes, todos ellos son imágenes de D**s. Mientras la teología siga siendo consciente del carácter analógico del lenguaje sobre D**s, podrá introducir críticamente en el lenguaje cristiano sobre D**s los símbolos y los nombres de la D**sa que han sido transmitidos por medio de la mariología. Las imágenes de la *madonna* «negra» o «morena» son especialmente importantes para evitar el lenguaje sobre D**s que reproduce la imagen romántica-colonial de la «dama blanca» que significa lo eternamente femenino.

Sin embargo, tales imágenes no deben ser reducidas a principios abstractos o restringidas al eterno femenino. No deben verse como aspectos o atributos femeninos de un Dios masculino o aplicarse sólo a una persona de la Trinidad. Más bien, muchas imágenes diferentes de mujeres y símbolos múltiples de la D**sa deben aplicarse a D**s en general, así como a las tres personas de la Trinidad por igual. Así como el lenguaje sobre Jesucristo no introduce un elemento masculino en la Trinidad, el lenguaje simbólico mariano no debe usarse para atribuirle femineidad o maternidad a un D**s cuya esencia es definida en términos masculinos. Así como las referencias al cordero de D**s no introducen rasgos animalísticos o hablar de D**s como luz no sugiere un elemento astral, así tampoco el lenguaje antropomórfico acerca de D**s debe malinterpretarse como algo que mantiene la femineidad o masculinidad como atributo de lo Divino. Tal integración crítico-afirmativa de los símbolos marianos y las imágenes de la D**sa a los discursos cristianos acerca de D**s harían posible que la teología devolviera a María a la tierra. Permitiría su integración en el movimiento de la *basileia* de iguales como parte de la luchadora, sufriente y victoriosa *ekklesia* de muje-

res⁸¹. Al mismo tiempo dejaría claro que tanto las mujeres como los hombres son imágenes y representantes de D**s.

3. La tercera estrategia de la reflexión teológica clásica, la *via eminentiae*, presupone las primeras dos estrategias pero enfatiza que ni el rechazo del lenguaje masculino sobre D**s ni el discurso positivo de D**s como D**sa es suficiente. La divinidad siempre es mayor y siempre más de lo que pueden expresar el lenguaje y la experiencia humanos. Este «exceso» de lo Divino exige una proliferación y una amplificación consciente de imágenes y símbolos de D**s derivados no solamente de la vida humana sino también de la naturaleza y de las realidades cosmológicas⁸².

La *via eminentiae* es capaz de recobrar y reconstruir, para los discursos teológicos acerca de lo Divino, un rico tesoro de símbolos y metáforas de entre las múltiples imágenes y tradiciones en torno a la D**sa que se han preservado y transmitido en el culto a María. Podría objetarse que tal proliferación y amplificación de imágenes de la D**sa significarían una remitológización de lo Divino. Pero tal objeción olvida que todo lenguaje acerca de lo Divino utiliza imágenes y símbolos míticos. Una estrategia de mitologización necesariamente lleva a una multiplicidad de mitos y mitologías, pero no implica necesariamente un politeísmo mientras permanezca dentro de las fronteras trazadas por la *via negativa* y la *via analogica*. Esta estrategia de recobrar las imágenes cultural-religiosas de la D**sa que subsisten en el culto a María, reconstruyéndolas y reintegrándolas al lenguaje de la D**sa, llevaría a una desmitologización efectiva de Jesús y María de Nazaret.

4. La última estrategia teológica, la *via practica*⁸³, trata de deri-

81 Véanse especialmente las propuestas de Gebara y Bingemer, así como de Elizabeth Johnson, quienes defienden la integración del culto a María a la veneración general de los santos. Como figura histórica, María, como todos los santos, pertenece al movimiento de la *basileia* y desde el cielo «el mundo de Dios» todavía apoya las luchas por la emancipación.

82 Esta modalidad de asociaciones teológicas multifacéticas y amplificaciones imaginativas es visible en *Akathistos*, un himno mariano de la Iglesia Oriental. Este himno le aplica a María las imágenes bíblicas del Exodo, que Pablo usa para caracterizar la actividad salvífica de Cristo.

Salve, tú, mar que ha devorado al santo Faraón,
Salve, tú, roca que ha dado de beber a quienes tienen sed de vida,
Salve, tú, columna de fuego que guio a los que estaban en tinieblas
Salve, oh tierra de las promesas,
Salve, tú, de quien fluye leche y miel
Salve, tú, madre inviolada

Véase Meersseman, *Hymnos Akathistos*, 52

83 En la importancia de este giro hacia la mariología práctica ha insistido Paul Schmidt, *María, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemässen Mariologie*, Butzon & Bercker, Keveler, 1974; véase también la contribución de Herlinde Pissarek-Hude-

var el lenguaje sobre D**s⁸⁴ y el simbolismo mariano de la praxis y la solidaridad de movimientos de liberación antipatriarcales en la Iglesia y la sociedad. La creatividad y emoción de la piedad popular deben integrarse en los discursos de estos movimientos de liberación para que no sean mal utilizados de un modo kyriarcal y reaccionario. Como han insistido las teologías de la liberación de todo tipo, la mujer histórica María de Nazaret no es la María de las «estampitas». Tampoco es la María del «Fueron felices y comieron perdices» de las tradiciones navideñas populares ni de la proyección doctrinal masculino-mayoritaria. Robert McAfee Brown transmite un intercambio litúrgico en un país latinoamericano indeterminado:

Sacerdote: Háblanos acerca de la María de las estampitas.

Respuesta (mostrando una imagen): Aquí está. Está parada sobre una luna en cuarto creciente. Tiene una corona. Tiene anillos en los dedos. Tiene un vestido azul bordado en oro.

Sacerdote. ¡Eso sí que suena diferente a la María del cántico! «Pienso que la estampita traiciona a la María del cántico?»

Respuesta: La María que dijo que Dios «ha exaltado a los humildes» no hubiera dejado a todos sus amigos para pararse arriba de la luna.

Respuesta congregacional. ¡Sáquenla de la luna!

Respuesta: La María que dijo que Dios «derribó a los poderosos de sus tronos» no tendría una corona.

Respuesta congregacional: ¡Sáquenle la corona!

Repuesta. La María que dijo que Dios «colmó de bienes a los hambrientos» no hubiera dejado a la gente que seguía con hambre para ponerse un vestido de seda bordado en oro.

Respuesta congregacional. ¡Sáquenle el vestido!

Respuesta angustiada. Pero, Padre, ¡esto no está bien! (azoradamente). Estamos... estamos desnudando a la Virgen.

Sacerdote: Muy bien, si no te gusta cómo aparece María en la estampita, ¿cómo crees que sería la María del cántico?

Respuesta: La María del cántico no estaría parada sobre la luna. Estaría parada en la tierra y en el polvillo donde nos paramos nosotros.

Respuesta. La María del cántico no tendría corona. Tendría que usar algún sombrero viejo, como el resto de nosotros, para que el sol no la hiciera desfallecer.

Repuesta: La María del cántico no tendría un vestido de seda bordado en oro. Tendría ropas viejas como el resto de nosotros.

Respuesta azorada: Padre, quizá sea terrible decirlo, pero ¡suena

list, «Thesen zur Befreiungsmariologie», en Gossmann y Bauer, *María für alle Frauen oder über alle Frauen?*, 180-190

84 Véase Ruth C. Duck, *Gender and the Name of God. The Trinitarian Baptismal Formula*, Pilgrim Press, New York, 1991

como si María se me pareciera a mí! Mis pies están sucios, mi sombrero es viejo, mis manos son ásperas y mi ropa esta rota⁸⁵.

Aunque la voz angustiada del diálogo que se refiere al desnudamiento de la Virgen hace referencia a la violencia sexual, todavía habla desde una perspectiva masculina moralista. Sin embargo, esta voz articula una «apertura» para tratar temas de violencia sexual, a los que el sacerdote hace alusión más que tratarlos. Lo hace al reorientar la discusión a la María del cántico, que no habla específicamente desde la perspectiva de una mujer embarazada. La imaginación de la teología de la liberación todavía ve a María como la virgen y madre «pura», sexualmente inmaculada. Se la ve como una mujer pobre que contrasta con los poderosos y ricos. En la medida en que la teología de la liberación no trata el tema de la violencia sexual en contra de las mujeres y la posible sujeción de María a la misma, la María de las «estampitas» seguirá viviendo en la imagen de María como mujer empobrecida y hambrienta. Las historias evangélicas de la infancia y especialmente el *Magnificat*, que —según se sostiene generalmente—proporciona un *topos* revelador para la teología de la liberación, fomentan tal elisión de una posible violencia sexual sufrida por María, aunque no erradican totalmente las huellas de la misma. Hablan de pobreza, marginalidad y hambre, pero no del peligro específico de la violencia sexual contra las mujeres en los territorios ocupados.

LA «VISITACION» EN EL CONTEXTO DE LA OCUPACIÓN Y LA VIOLENCIA SEXUAL

A través de los siglos, quienes han relatado las llamadas historias de la infancia han recordado que los poderosos, ya fueran Herodes, Pilatos o los generales de Haití, tratan de matar a los que llevan consigo la visión de un «orden mundial» diferente, de justicia y bienestar. El Proto-Evangélio de Santiago, que probablemente date del siglo I o II de nuestra era, por ejemplo, expresa esta experiencia:

Entonces Isabel, habiendo escuchado que buscaban a Juan, lo tomó y subió al monte y buscó dónde esconderlo y no había refugio. Entonces, gimiendo, Isabel dijo en alta voz: «¡Recibe, oh Montaña, a la madre y su hijo!». Porque Isabel ya no podía escalar más. E

85 Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key. Responding to Liberation Theologies*, Westminster Press, Philadelphia, 1978, pp 99-100

inmediatamente, el monte se abrió y la aceptó. Y tenían una luz; porque un ángel del Señor estaban con ellos para cuidarlos (22,3)⁸⁶.

Hoy, quienes prosiguen con esta visión de justicia y bienestar todavía experimentan cotidianamente la violencia que evoca. He interrumpido la escritura de este capítulo para reunirme en Jerusalén con el teólogo de la liberación palestino cristiano Mitri Raheb⁸⁷. Tras sus estudios doctorales en Alemania, volvió como pastor luterano al lugar donde nació, Belén, donde ha vivido su familia durante generaciones. En su libro relata una experiencia similar a la de Isabel en el Proto-Evangélio de Santiago:

Bien recuerdo la Guerra de los Seis Días en 1968. Poco después del comienzo de la guerra, Israel comenzó a bombardear Belén. Mi madre me llevó en brazos a la iglesia de la Natividad. Allí encontramos refugio junto con muchas otras familias cristianas de Belén. Durante la guerra vivimos juntos en los cuartos de la iglesia. Allí nos sentimos seguros y protegidos a pesar de los proyectiles y las bombas⁸⁸.

Sin embargo, nuestra conversación no se centró en la guerra, la ocupación y la Intifada, sino en el sueño de Raheb de un centro «intelectual» de mujeres en Belén donde las mujeres palestinas cristianas y musulmanas que hayan estudiado en el exterior y hayan regresado a Palestina puedan reunirse con otras que nunca se hayan ido, para discutir sus experiencias de alienación y mediación entre culturas diferentes. Este centro también proporcionaría una iniciativa palestina y un espacio para el diálogo entre mujeres cristianas, musulmanas y judías que se enfrentan a dificultades similares en las religiones bíblicas patriarcales. Frente al creciente fundamentalismo nacionalista, las mujeres podrían reunirse para señalar las tradiciones emancipadoras de su religión y las posibilidades de resistencia a

86 Citado por Maria Teresa Petrozzi, *Ain Karim*, Franciscan Publishing Press, Jerusalem, s f, 38 Después de este relato, a Isabel y a Ain Karim sólo se las menciona otra vez en el leccionario de Jerusalem, que data de los siglos V-VIII («28, agosto En la aldea de Encharim, en la iglesia de la justa Isabel, su conmemoración» [ELS 44]) Petrozzi señala una posible razón de esta laguna «Se han rastreado comunidades judeo cristianas en Jerusalem, Belén, Betania, Cafarnaum, Nazaret y Ain Karim La falta de información acerca de nuestro lugar podría atribuirse a la conspiración de silencio mantenida por los Padres de la Iglesia griega oficial acerca de todos los lugares de adoración mantenidos por judíos-cristianos El ejemplo más destacado de esto es el santuario de la Anunciación, Nazaret la Iglesia oficial la ignora mientras fue propiedad de los judíos cristianos» (42)

87 Mitri Raheb, *Ich bin Christ und Palestinenser. Israel, Seine Nachbarn und die Bibel*, Gutersloher Taschenbucher 1307, Gutersloher Verlagshaus, Gutersloh, 1994, sera publicado en inglés por Fortress Press

88 *Ibid.*, 16

la dominación kyriarcal que ofrecen esas tradiciones. La «Visitación» llegaría a ser una realidad viviente. Se llevaría a cabo una y otra vez en Belén, Jerusalén, Ain Karim y muchos otros lugares⁸⁹.

Las dos estudiantes que habían organizado nuestro encuentro se sintieron desafiadas a la acción por esta audaz visión y esa sugerencia práctica. Propusieron que tras su retorno a Alemania podrían organizar una red que pudiera poner en contacto no solamente a mujeres cristianas alemanas y palestinas, sino también a mujeres cristianas y musulmanas. Tal red podría introducir en el diálogo feminista judío-cristiano temas propuestos por la tercera religión bíblica, el islam. Todos éramos muy conscientes, sin embargo, de que el punto de partida y el modelo determinante de tal red no podría ser el evento gozoso de la «visita» de María a Isabel, un evento que suponía la familiaridad y la afinidad espiritual.

Antes bien, tal diálogo tendría que comenzar explorando críticamente las difíciles relaciones entre las mujeres europeas o norteamericanas y palestinas. Tales relaciones tensas entre mujeres cristianas, judías y musulmanas están articuladas bíblicamente en la historia de Sara y Agar. Esta historia de la mujer libre y la esclava ha hallado una amplia resonancia en los discursos feministas liberacionistas. Las feministas afro-americanas ven en Agar a la esclava, las feministas latinoamericanas la ven como la mujer indigente y las feministas asiáticas la ven como la mujer alienada culturalmente⁹⁰. Sara y Agar prefiguran simbólicamente las trampas y las posibilidades de un diálogo crítico entre mujeres cristianas palestinas y europeas o norteamericanas, entre mujeres cristianas, judías y musulmanas que viven en la «tierra santa» de las religiones bíblicas. Este diálogo debe concentrarse primero sobre las problemáticas relaciones ejemplificadas en estas dos matriarcas bíblicas, puesto que son paradigmáticas para las relaciones de las mujeres bajo condiciones kyriarcales. Solamente después de tal exploración crítica podrán las feministas continuar las conversaciones entre Isabel y María en Ain Karim.

Con Belén y Ain Karim marcando las fronteras simbólicas, las historias de la infancia proporcionan el espacio imaginativo para el diálogo feminista. En su centro se encuentra María de Nazaret. Pero ¿qué clase de María?, podríamos preguntar. ¿Es la «hija amada de los

89. Sobre la elaboración de tal diálogo interreligioso feminista, véase, por ejemplo, P. M. Cooley, W. R. Eakin y J. B. McDaniel (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1991.

90. Véase Kwok Pui-lan, «Racism and Ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation», en E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures I, A Feminist Introduction*, Crossroad, N.Y., 1993.

padres» o la joven mujer asustada que emprende el arduo viaje a través de las sierras para buscar el apoyo de otra mujer? Las historias de la infancia bien pueden haber sido historias de mujeres relatadas una y otra vez hasta que recibieron su forma escrita en los Evangelios de Mateo y Lucas⁹¹. Aunque adoptaron forma escrita, nunca han sido terminadas por completo. Han sido repetidas, amplificadas y transformadas en su totalidad y de innumerables maneras. Han sido relatadas a través de los siglos y todavía hoy se siguen relatando.

En cuanto historias «navideñas» que predicán el consumismo capitalista en nombre de la religión, estas historias han sido privatizadas y funcionalizadas. El Belén de las historias navideñas es un lugar legendario de ángeles cantores y del niño en el pesebre. Como el taller de Santa Claus en el Polo Norte, el establo de Belén con el dulce niño se ha hecho parte del repertorio cultural que fomenta gastar dinero durante las Pascuas. Junto con los pastores en los campos, su madre María, que lo adora, sustenta las emociones románticas del espíritu festivo. La Navidad se ha transformado en fiesta del consumo más importante de la aldea global. En su gran mayoría, las mujeres son las sumas sacerdotisas de este ritual consumista. No solamente en los Estados Unidos, que consume el 70 por ciento de los recursos mundiales, sino en todo el mundo industrializado, las semanas anteriores a la Navidad se dedican a las ventas minoristas y a las compras febriles.

Hace varios años visité Hong Kong durante la época de Adviento para una conferencia sobre la Sabiduría en el contexto del diálogo judío-cristiano. Me había alegrado por anticipado de poder encontrarme con la cultura y las religiones asiáticas, pero me sobrepasaron las decoraciones navideñas comerciales en una sociedad en la que la mayoría de las personas no son cristianas. Santa Claus y la señora Claus, Frosty, el muñequito de nieve, y Rudolf, el reno de la nariz colorada, casitas hechas con pan de jengibre y cubiertas con un baño de azúcar, árboles de Navidad espolvoreados de nieve artificial, campanitas, duendes con regalos, estrellas de neón y tarjetas felicitando las fiestas en todos los colores y con todas las letras, reluciendo desde todos los rascacielos. Este espectáculo comercial había transformado el nacimiento de Jesús en Belén en un cuento de hadas entre muchos otros cuentos y escenas de la tierra de las maravillas que conforman semejante mezcolanza festiva. Los predicado-

91. Para la bibliografía y una discusión exegética de estos textos, véase Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1977, y Richard A. Horsley, *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context*, Crossroad, New York, 1989.

res que insisten en el consumismo espiritual y no materialista no terminan de desalojar sino que refuerzan el cuento de hadas cultural de la Navidad, transformando los relatos acerca de María y Jesús en una historia edificante más para el consumo religioso.

La orgía cultural de las compras y de los regalos tiene sus raíces en gran parte desconocidas pero profundas en la historia bíblica del amor de D**s encarnado en un niño recién nacido y ofrecido al mundo como la promesa de una posibilidad todavía no realizada. Las historias de la infancia probablemente hayan sido originalmente cuentos folclóricos reelaborados en los Evangelios canónicos y extra-canónicos. Estos relatos hablan sobre mujer*s, esclavos y pastores, personas hambrientas y personas sin techo, que experimentan la buena nueva de la salvación. Son historias de la salvación abierta para todos, no cuentos de hadas de gente rica y encantadora. Ni siquiera su comercialización y romantización contemporáneas han podido erradicar su poder imaginativo y revolucionario de transformación.

La erudición bíblica señala, sin embargo, que las narraciones de la infancia de los Evangelios canónicos de Mateo y Lucas ya empiezan a transformar la historia de María y su hijo en un cuento de hadas —o, como dicen los biblistas, en dos relatos míticos o milagrosos diferentes que históricamente son sospechosos—. La exégesis crítica ha tratado de rastrear el desarrollo literario de las dos versiones y de contextualizarlo en el ambiente cultural religioso del primer siglo. A diferencia de los literalistas bíblicos que insisten en la facticidad de los relatos de la infancia de Jesús, los eruditos críticos enfatizan su significado religioso-simbólico y su realidad espiritualizada. Así, ambos métodos, el literalista y el erudito, confirman la mentalidad de cuento de hadas.

De acuerdo con los estudios bíblicos, las eruditas feministas han sugerido que, a pesar de sus diferencias, los Evangelios están de acuerdo en que Jesús es el hijo de María. Contra todas las costumbres patriarcales, en Mc 6,3 Jesús es llamado «el hijo de María», que el Evangelio de Mateo modificó con la designación «el hijo del carpintero» (Mt 13,55) y Lucas corrigió con «el hijo de José» (4,22). Los relatos de la infancia en los Evangelios de Mateo y Lucas también están de acuerdo en que María quedó embarazada en el período entre su compromiso y su casamiento formal. Finalmente, ambos Evangelios saben que José no fue el padre biológico de Jesús. Esta información se ha prestado a dos interpretaciones teológicas feministas diferentes⁹².

92. Para dos interpretaciones bíblicas bastante diferentes véanse Luise Schottroff, *Let*

Las teólogas feministas que aceptan la afirmación de los Evangelios a los efectos de que María «halló que esperaba un hijo [...] por obra del Espíritu Santo» (Mt 1,18.20; Lc 1,34) interpretan este texto como algo positivo. Enfatizan la independencia de María frente a un hombre así como su libre elección y activa auto-determinación al aceptar su embarazo inesperado. Como vimos en el capítulo 2, Sojourner Truth adoptó este razonamiento en el siglo pasado. Contestándole a un clérigo que se había opuesto a la igualdad de derechos para las mujeres, fundamentándose en el hecho de que Jesús fue un varón y no una mujer, Sojourner Truth aseveró: «¿De dónde vino tu Cristo? De D**s y de una mujer. Los hombres no tuvieron nada que ver con él».

Las eruditas feministas en el campo de la religión que sostienen que la actuación divina no reemplaza milagrosamente la actuación masculina en la concepción creen que María fue seducida por José o por otra persona durante el período de su compromiso, o bien señalan el persistente rumor hallado en la literatura antigua judía y cristiana a los efectos de que María fue violada por un soldado romano. En este caso se une a las innumerables mujeres violadas por soldados en situaciones de guerra y ocupación. Bangladesh, Kuwait y Sarajevo se introducen en la mitología de la virgen perpetua y Reina del Cielo.

En el relato de Lucas, María, soltera y embarazada, no queda sola con sus ansiedades sino que busca apoyo de otra mujer, Isabel. Llena del Espíritu Santo que exalta a los violentos y santifica el fruto de la ilegitimidad, ambas mujeres disfrutaban de la acción liberadora de D**s. En el *Magnificat* María, embarazada, afirma la salvación y el bienestar de D**s para los humillados y oprimidos. El futuro del bienestar de D**s para todos sin excepción no debe aguardarse pasivamente. Está naciendo entre nosotros hoy, de nuestra carne y sangre, de nuestros compromisos y luchas por la justicia. Nace como la esperanza de quienes están sin esperanza.

Situar la acción de María, la madre «soltera», en el centro de nuestra atención interrumpe la celebración kyriocéntrica de lo eternamente femenino. Tal maniobra feminista es peligrosa a los ojos de las autoridades tanto eclesiásticas como políticas. Por ejemplo, a la teóloga alemana Sylvia Schroer le fue negada una cátedra de prestigio por el obispo de Tübinga simplemente porque había escrito un artículo de divulgación señalando que el Evangelio de Mateo repre-

the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993, pp. 158-167, y Janice Capel Anderson, «Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives», *Journal of Religion* 67 (1987), pp. 183-202.

senta a María entre «malas compañías», a saber, las de Tamar, Rahab, Rut y Betsabé. Más cerca de casa, la profesora Jane Schaberg ha sido atacada y vilipendiada por la derecha católica debido a su libro *The Illegitimacy of Jesus*.

Los ataques del antiguo vicepresidente de los Estados Unidos, Dan Quayle, al personaje televisivo Murphy Brown por tener un hijo siendo soltera proporcionan un ejemplo político. La intervención de Quayle fue ridiculizada por la prensa, pero hizo igualmente que fuera aceptable hablar una vez más de los hijos «ilegítimos», como si la legitimidad de un niño dependiera solamente del padre. La discusión actual sobre la reforma del sistema de bienestar público en Estados Unidos documenta el creciente poder de la derecha religiosa a la hora de definir el problema y anular los logros feministas de los últimos veinte años.

El «recuerdo peligroso» de la joven mujer y madre adolescente Miriam de Nazaret, que probablemente no tendría más que doce o trece años, embarazada, asustada y soltera, que buscó la ayuda de otra mujer, puede subvertir los relatos de la fantasía mariológica y de la femineidad cultural. En el centro de la historia cristiana no está la hermosa «dama blanca» de la imaginación artística y popular, arrodillada en adoración ante su hijo varón. Antes bien, es la joven mujer embarazada que vive en un territorio ocupado y lucha contra la victimización y a favor de la supervivencia y de la dignidad. Ella es quien nos ofrece posibilidades inimaginadas para una cristología y teología diferentes.

A MODO DE CONCLUSIÓN:
EN EL CAMINO ABIERTO A GALILEA

Los capítulos de este libro no se han preocupado por establecer lecturas cerradas «definitivas» de textos bíblicos ni por poner un fin a problemas debatidos en la cristología feminista. Más bien han intentado dialogar críticamente con los discursos bíblicos y feministas sobre Jesús, hijo de Miriam y profeta de Sofía, y de ubicarlos simbólicamente en el «camino a Galilea». En contra de la fascinación de la certeza literalista y de la seducción de los excesos lúdicos, he argumentado que la senda de una investigación cristológica crítico-feminista debe ser multifacético, inclusivo y abierto, manteniéndose al mismo tiempo activo y comprometido.

Como las mujeres de los relatos de la resurrección que van de camino hacia la tumba, me preocupó especialmente cómo desplazar

la piedra del «sentido común» que encierra y contiene las lecturas potencialmente transformadoras dentro del marco/sepulcro preconstruido del sistema kyriarcal de sexo/género. He sostenido que las tradiciones muy tempranas, aun abiertas, acerca de Jesús podrían servir de ayuda en la articulación actual de discursos cristológicos interreligiosos feministas. Estas tradiciones entienden a Juan y a Jesús como parte de una larga estirpe de mensajeros y profetas que la Divina Sabiduría envió para anunciar la «buena noticia» no sólo a los hombres sino también a las mujeres, no a los que han realizado esa buena nueva sino a los que ahora son pobres, tienen hambre y lloran. Como Juan el Bautista y Jesús el Galileo, o como Isabel de Ain Karim y Miriam de Nazaret, las teólogas feministas de hoy prosiguen el largo linaje de profetas y mensajeros de Sofía que atraviesa los siglos y apunta a un futuro abierto.

Igual que las mujeres de los relatos de la infancia de Jesús, las discípulas mujeres, María Magdalena y las mujeres a su alrededor, afirman el carácter abierto, inconcluso del viaje. Proclaman la creencia de que el Jesús ejecutado es el Resucitado. El Viviente va delante de ellas y permite a los discípulos de la *basileia* continuar la tradición y la visión de los mensajeros de Sofía, anunciando la buena nueva del nuevo «orden mundial» de D**s, caracterizado por la justicia y el bienestar para toda mujer* sin excepción. El Viviente está presente siempre que los discípulos de la *basileia* practican el discipulado inclusivo de iguales, haciendo que sea una realidad presente entre las mujer*s pobres, hambrientas, sometidas a abusos y alienadas. Como subraya Katie G. Cannon, tres cosas son centrales para las comunidades luchadoras como la Iglesia Negra: la noción de la *imago dei*, la justicia y el amor, y lo último —pero no lo menos importante—: la solidaridad en comunidad⁹³.

En vez de presuponer que un estilo «femenino» de pensar o un modo de teologizar desde «la perspectiva de la mujer» necesariamente promueve los discursos cristológicos liberacionistas a favor de las mujer*s, he sostenido que necesitamos explorar críticamente cómo incluso tales discursos pueden favorecer mentalidades kyriarcales. Además, tenemos que investigar si, y hasta qué punto, los personajes de mujer*s recogidos en textos del Testamento Cristiano comunican valores y visiones kyriarcales. Debemos considerar también que las mujeres, a veces más incluso que los hombres, han internalizado valores culturales y religiosos femeninos y que, por ende, corren el peligro de reproducir la política kyriarcal preconstruida de la sumi-

93. Katie Geneva Cannon, *Black Womanist Ethics*, Scholars Press, Atlanta, 1988.

sión femenina o de la glorificación femenina en su propia forma de hablar y de escribir. Los discursos teológicos feministas tienen que situarse de tal manera que «traicionen» a la «traición» del marco de sentido preconstruido kyriarcal de sexo/género que es especialmente determinante para la cristología.

Por consiguiente, he insistido en que la categoría «mujer» debe ser evaluada críticamente y no debe presuponerse ni idealizarse como una fuente especial de ideas cristológicas. Debe mostrarse como lo que es, a saber, una construcción del «sentido común» del sistema cultural-religioso de sexo/género que sirve a los intereses kyriarcales⁹⁴. Afortunadamente, hoy cada vez más discursos diversos y resistentes pertenecientes a movimientos feministas emergentes alrededor del mundo están cuestionando los discursos académicos de clase media sobre género o los estudios de la mujer que habían conceptualizado la investigación feminista en función de leer o hablar *como mujer*. Estos discursos feministas cuestionan los reclamos kyriarcales universalistas a los efectos de que todas las mujeres tienen una naturaleza femenina en común que las define como «otras» o como «subordinadas» a los hombres.

Si la cristología feminista ha de desplazar la política de sentido determinada por el sistema kyriarcal preconstruido de sexo/género, las teólogas feministas ya no deben articular la identidad de las mujer*s en términos esencialistas, universalistas. Más bien deben analizar cuidadosamente sus propias presuposiciones así como las de los discursos cristológicos masculino-mayoritarios para determinar en qué medida toman en cuenta los diversos contextos culturales y religiosos, la subjetividad moldeada históricamente y las distintas voces de las mujer*s. Al hacerlo, las teologías feministas pueden desenmarañar las conceptualizaciones exclusivas unitarias de los discursos cristológicos u otros discursos culturales y religiosos que definen a la mujer como la Alteridad «naturalizada» o «revelada» de los hombres, una Alteridad que en realidad es la de la *Mujer de elite* en relación *con el Hombre de elite*. Las percepciones en cuanto a la colusión de los discursos teológicos con las estructuras kyriarcales de opresión de raza, clase, heterosexualidad y colonialismo nos obligan a dejar de duplicar o multiplicar aquellos discursos cristológicos blancos y masculino-mayoritarios que están edificados sobre la roca preconstruida del sistema cultural de sexo/género.

94. Christiane Schmerl y Ruth Grossmass, «Nur im Streit wird die Wahrheit geboren». Gedanken zu einer prozeßbezogenen feministischen Methodologie», en C. Schmerl y R. Grossmass (eds.), *Feministischer Kompass, patriarchales Gepäck: Kritik konservativer Anteile in neueren feministischen Theorien*, Campus Verlag, New York, Frankfurt, 1989.

Antes bien, las eruditas feministas en el campo de la religión deben situar firmemente sus discursos teológicos dentro de los movimientos emancipadores de mujer*s alrededor del globo. Los movimientos de liberación de mujeres basados en la Biblia tienen sus raíces históricas en la liberación de la esclavitud y de la opresión anunciada por Miriam, predicada en arrepentimiento por Juan y en la visión de la *basileia* proclamada por Jesús. Aquellas mujer*s que se han comprometido en tales movimientos emancipadores en torno a la *basileia* han tratado una y otra vez a través de los siglos de realizar la *basileia* de D**s no solamente como una fuerza para abolir la dominación y explotación kyriarcales, sino también como una fuerza para establecer la salvación y el bienestar de todos que María anunció en el *Magnificat*. Al mismo tiempo, esta visión cristiana de la praxis del discipulado de iguales se percata de que la *basileia* todavía no está aquí, todavía no es una realidad lograda. Las mujer*s tienen que luchar por, y tener esperanza en, la liberación y el bienestar de todos, una visión que todavía ha de ser realizada por D**s en el futuro. Sin embargo, como María, las teólogas feministas de la liberación proclaman que la *basileia*, esto es, el mundo diferente de D**s y la creación renovada que está simbolizada por la mesa abundante puesta por la Divina Sabiduría se les promete especialmente a las mujer*s que sufren de múltiples opresiones y deshumanizaciones.

Por ese motivo he argumentado aquí que el lenguaje sobre D**s, los discursos acerca de Jesucristo y el simbolismo mariano deben seguir incorporados a los movimientos feministas de liberación y a las prácticas de transformación. Han de ser contextualizados en la praxis del discipulado de iguales, que proporciona el terreno fecundo y la matriz teológica en la que crecen nuevos símbolos, imágenes, canciones, himnos, oraciones, rituales y días de fiesta. Un discurso feminista crítico sobre Jesús y María podrá llevar a cabo la transformación de la Iglesia patriarcal y de la sociedad kyriarcal para la liberación de todos solamente si no se limita a especulaciones teológicas intelectuales y a una piedad devocional de carácter puramente emotivo. Antes bien, debe participar en una práctica liberacionista inflexible que intente conscientemente trascender sus problemas, ubicaciones y limitaciones kyriarcales.

Hemos llegado al final de nuestro arduo viaje a través del terreno montañoso de los discursos cristológicos. El encuentro y la conversación entre Isabel y María, que supuestamente tuvo lugar en Ain Karim, han proporcionado el espacio imaginativo para nuestras conversaciones feministas críticas. La «Visitación» celebrada aquí trans-

curre entre dos mujeres de la Sabiduría. Espero que hayan llegado a ser un paradigma simbólico de las mujer*s que se reúnen para la reflexión teológica en sus luchas por la liberación. Jesús, hijo de Miriam y profeta de Sofía, sigue delante de nosotros en el camino abierto a Galilea, marcando el comienzo del discipulado de iguales en torno a la *basileia* que todavía ha de realizarse.

ÍNDICE

Contenido	7
Reconocimientos	11

LA INVITACIÓN A LA SABIDURÍA

1. EL ORATORIO DE EUFEMIA Y LA EKKLĒSIA DE MUJER*S	15
El contexto sociopolítico de los discursos cristológicos	20
Un análisis sistémico crítico de la dominación	29
La ubicación sociopolítica de la doctrina cristológica	38
La <i>ekklēsia</i> de mujer*s como centro hermenéutico de una práctica de transformación feminista crítica	47
2. Y MARÍA FUE A LA REGIÓN MONTAÑOSA. ASPECTOS DE LA CRISTOLOGÍA FEMINISTA	57
El sistema sexo/género como marco de sentido discursivo	59
La «plena humanidad» como marco de referencia interpretativo	72
La relacionalidad como marco interpretativo	80
Hacia un cambio de paradigma hermenéutico	90

LOS HIJOS DE LA SABIDURÍA

3. EL PODER DE NOMBRAR. JESÚS, LAS MUJERES Y EL ANTI-JUDAÍSMO CRISTIANO	99
Discursos cristológicos bíblicos: Jesús y las mujeres	107
El movimiento de Jesús como movimiento emancipador judío de mujer*s	129

4. PROCLAMADO POR MUJERES. LA EJECUCIÓN DE JESÚS Y LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ	141
La teología de la cruz desde una perspectiva feminista	142
La ejecución de Jesús y sus interpretaciones retóricas	155
El evento originador: la ejecución de Jesús como «Rey de los judíos»	157
Interpretaciones teológicas tempranas de la ejecución de Jesús	161
Nombrado y proclamado por mujeres	172

EL PODER DE LA SABIDURÍA

5. PROFETAS DE SOFÍA. BUSCANDO LA DIVINA SABIDURÍA	185
La teología sapiencial judía temprana	189
Las mujeres y la sabiduría	189
La construcción discursiva de la Divina Sabiduría	191
Teologías sapienciales cristianas tempranas	196
La Fuente de Dichos Q	197
El D**s-Sofía de Jesús	197
El Profeta de Sofía	199
Padre-Hijo Varón	202
La tradición pre-marcana	204
El Bautismo de Jesús	204
Divina Sabiduría y Espíritu	205
Tradiciones pre-paulinas y paulinas	207
Sofía-Cristo	207
Cristo, Espíritu y Sofía	209
Las tradiciones evangélicas: Mateo y Juan	211
Jesús-Sofía	212
Logos-Sofía/padre-hijo varón	214
Reflexión teológica feminista	217
6. A IMAGEN Y SEMEJANZA DE ELLA. MUJERES DE LA SABIDURÍA	229
La hija amada del/de los padre/s	230
La mariología «desde abajo»	236
Mariología «desde arriba»	243
El simbolismo femenino y los discursos teológicos sobre D**s	250
La «visitación» en el contexto de la ocupación y la violencia sexual	256
A modo de conclusión. En el camino abierto a Galilea	262
Índice	267